NAZ. CENTR.
201
49 1
17
VITT. EMAN. II
ROMA

Digitized by Google

ANTROPOLOGIA

IN SERVIGIO

DELLA SCIENZA MORALE

Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

OPERE

DI

FILOSOFIA MORALE

DELL' ABATE

Antonio Rosmini-Serbati

ROVERETANO

VOLUME II.

MILANO

TIPOGRAFIA E LIBRERIA POGLIANI

Contrada de' Nobili, N.° 3993

M.DCCC.XXXVIII.

ANTROPOLOGIA

IN SERVIGIO

DELLA SCIENZA MORALE

LIBRI IV

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

MILANO

TIPOGRAFIA E LIBRERIA POGLIANI

Contrada de' Nobili, N.° 5993

M.DCCC.XXXVIII.

14-11-11

INTRODUZIONE

Nel libro de' *Principj della Scienza morale* ho dato la teoria della legge e della obbligazione morale (1).

Ma questa teoria conviene applicarsi, ed è sommamente importante che nell'applicazione di essa non si commetta errore.

Acciocchè la teoria dell'obbligazione si possa applicare senza commettere errore, egli è uopo innanzi tutto, che si conosca bene il soggetto al quale essa deve applicarsi, il quale è l'uomo. Quindi si scorge manifesta la necessità, che la *Morale applicata*, e la *Scienza di applicare la legge suprema* (2) sia preceduta da un'*Antropologia*, la qual faccia conoscere l'umana natura in rispetto alla moralità; e questa Antropologia, volta in

(1) La *forza obbligante* è ciò che vi ha di formale nelle *leggi*. Io ho dimostrato, che la prima di tutte le leggi è obbligatoria per sè stessa, è la stessa forza obbligante: quindi ell'è altresì la *forma* di tutte le altre leggi. Veggasi anco la *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*.

(2) Distinguo la *Morale applicata* dalla *Scienza dell' applicazione*. Questa seconda è « il complesso ordinato di quelle regole, secondo le quali si dee applicare la suprema legge, che è il *principio morale* »: all' incontro la prima, cioè la Morale applicata, è il risultamento dell' applicazione già operata, o sia il complesso de' doveri ed ufficj speciali. La scienza che insegna il modo di applicare il principio morale è dunque una specie di *logica* della morale. Veggasi la *Prefazione* premessa alle Opere morali.

servigio della morale, è quella che io mi propongo di porgere nello scritto presente.

Egli è chiaro da ciò, che non si dee pretendere di rinvenire nel presente trattato tutto ciò che si potrebbe dire intorno all' uomo, e nè pur ciò che spetterebbe ad un' antropologia generale. Veramente questo piccolo mondo, come lo chiamaron gli antichi, non si esaurisce così presto: d' altra parte, anche quel poco che si conosce intorno all' uomo è bastevole a formarsene non una sola, ma molte scienze. Chi potrebbe enumerare tutte le varie discipline che hanno l' uomo per oggetto? Le scienze mediche han l' uomo per oggetto, e il considerano relativamente alla corporal salute: le scienze politiche hanno pure l' uomo per oggetto, e il considerano quale autore e qual membro della civile società: la psicologia tratta dell' anima dell' uomo e delle potenze di essa: la pedagogia, l' eudemonologia, l' etica e tant' altre dottrine ragionano intorno all' uomo, or discorrendone i bisogni, or le tendenze, or i mezzi di migliorarlo, ora gli atti, ora gli stati di continuo variabili, or le opere ch' egli produce, or le leggi a cui soggiace, or le relazioni che il legano quasi funicoli con tutti gli enti, con tutti i punti dell' universo, e collo stesso infinito. L'antropologia in generale si limita a considerare la *natura* di questo essere tanto maraviglioso a sè stesso: ma la nostra antropologia si limita ancora più: non isguarda l'uomo che dal lato morale, e però noi la denominiamo *Antropologia morale.*

Tuttavia si consideri, che la perfezione morale è quel punto sopr' eminente, a cui tutte le forze e tutte le facoltà umane sono volte di lor natura: di che il morale è il punto più elevato, da cui si possa risguardar l'uomo, è quell' aspetto che abbraccia in qualche modo tutti gli altri aspetti parziali e a sè li assuddita; perocchè non v' ha cosa che abbia a fare coll' uomo, e che non si associi colla sua moralità; spandendosi questa su tutte le relazioni di lui, mettendo essa tutto a sindacato, tutto sottoponendo a giudizio, a tutto imponendo un ordine, una misura, un carattere. Laonde quest' ampiezza dell' antropologia morale fa sì, che noi ci sentiamo in debito di dichiarare, che non crediamo già di aver esaurito l' argomento con questo scritto, quando anzi crederemmo di

avere con esso assai ottenuto, se altri dirà che ci sia riuscito di tracciare le linee principali, e di disegnare dell'immenso paese, per così dire, le sole strade maestre (1).

Un'altra riflessione, che noi bramiamo di fare prima di metterci nell'argomento si è, che quando si pone la questione « quali sieno le condizioni morali dell'umanità », trattasi di una cosa di fatto; trattasi di osservar l'uomo e descriverlo sì com'egli è; e quando si pone l'altra questione, pure appartenente all'*antropologia morale*, « quali sono gli ajuti necessarj, dati i quali, l'uomo possa rendersi buono », non si mette con ciò in campo meramente una questione astratta, ma una questione complessiva e reale; ove non ci è lecito di ommetter niente di tutto ciò che è richiesto all'uomo perch'egli si possa rendere compiutamente buono, e ove per conseguente non si può dar luogo esclusivo a solo ciò che è puramente razionale, dimenticando la parte storica, i grandi e più solenni fatti morali del genere umano. Di che apparisce, che l'*antropologia morale*, nella sua interezza considerata, non appartiene a quelle scienze astratte, che si limitano all'una o all'altra qualità divisa per astrazione dal complesso della cosa, sì come, a ragion d'esempio, fanno le matematiche pure, che ragionano della quantità quale dalla sola mente vien concepita per la virtù dell'astrarre, benchè ella non esista cotale in realtà. Le quali scienze di astrazione, quantunque commendevoli, siccome quelle che apparecchiano benchè da lontano la

(1) A malgrado di ciò parrà forse al lettore, che noi in qualche parte ci siamo diffusi soverchiamente, come sarebbe nella parte che tratta dell'*animalità* dell'uomo. E lo confessiamo noi stessi; ma forse il lettore ce ne scuserà riflettendo che noi avremmo potuto abbreviar quella parte, se fosse fatta una *psicologia*, a cui avessimo potuto riportarci. Ma fino a tanto che le diverse scienze non sono ordinate, di necessità conviene sovente esporre diffusamente una dottrina, che non ispetta direttamente alla trattazione, e che basterebbe supporre e citare. Il medesimo si dica de' due *postulati* co' quali apriamo l'antropologia: essi sono richiesti ugualmente da tutte le scienze filosofiche; e di essi dovrebbe tenersi discorso in quella parte della *logica*, che tratta del *metodo*. Ma fino a che una *logica* non è formata, a cui poter rimandare il lettore, conviene da noi addurre que' postulati e giustificarli; conciossiachè non si possa pretendere che il lettore inventi o immagini quello che non gli diciamo.

via alle conclusioni pratiche; nulladimeno fino a tanto che stanno sole da sè non hanno alcun uso effettivo, e per condurle all'ordine delle realità egli è mestieri aggiungervi poi tutte le qualità della cosa ommesse: di guisa che volendo il geometra applicare le sue teorie o a costruire un ponte, o a smuovere un masso, o ad alzare un' acqua, conviene ch' egli discenda prima a rilevare e raccoglier bene tutte le particolarità di que' corpi reali, su cui intende operare, la mollezza e durezza di loro parti, l' irregolarità di loro forme, la scabrezza di loro superficie, ed altri così fatti accidenti che nella teoria generale ed astratta si trasandano. E questo poi è cagione, a mio avviso, per la quale coteste scienze astratte sieno di pochi, non eccitando elle immediatamente l' interesse e lo studio universale degli uomini. Chè finalmente è l'uso reale e pratico quello che cercano gli uomini: e solamente quando altri è a questo pervenuto, può dirsi giunto ad una scienza intera ed effettiva. Ci si dica, il pubblico amministratore, a cui preme assai di mettere a coltura un paese, di farvi nascere l'industria e il commercio, si contenta egli di qualche teorica generale di economia, e non più tosto pone studio a veder modo di applicar bene le massime, e per tal fine a ritrarre minutissime informazioni della natura del clima, de' terreni, della popolazione, delle abitudini, de' pregiudizj, dello stato attuale delle arti, e tutte in somma le notizie statistiche, che gli bisognano? Conciossiachè la natura non si piega nè muove dietro a degli astratti concepimenti; ma ella esige che la si tocchi veramente, e che si agisca sulle sue forze: al che non arriva chi non aggiunge alle generali teorie le positive cognizioni, e le applicazioni, e modificazioni che queste addimandano. E però le scienze, che, com' è l'*antropologia morale*, hanno un oggetto complesso, e cercano una cognizione finita ed intera, non possono, nè debbono limitarsi a sole quelle notizie, che somministra loro un metodo di pura speculazione; ma sì bene, ovunque esse trovano da vantaggiarsi, ivi debbon prendere, o il fonte sia di ragione o di storia. Bene strana a dir vero, o più tosto ridevole cosa sarebbe, che avendo taluno in animo di conseguir qualche effetto, con pretesto di metodo, divietasse a sè medesimo alcuni di que' mezzi, che all' ottenimento del

detto effetto gli son necessarj! E pure in questo errore vanissimo cadono di non pochi scrittori, che nelle materie stesse che più importano all'uomo, come quelle dell'esser virtuoso e felice, tutto pretendono doversi dedurre *a priori* dalla ragione; vantando un razionalismo, che sta per così dire sempre in sull'ali, senza discendere mai alla linea de' bisogni umani, e che si pasce perciò di nubi e d'aria. Cotestoro vi dicono d'insegnare la via, per la quale l'uomo si renda felice e buono; ma vi protestano insieme di parlar solo secondo il lume della ragion naturale, e di prescindere al tutto dal fatto di una divina rivelazione, e da quelle relazioni positive che per essa ha l'uomo con Dio. Nè tuttavia vi negano la stessa rivelazione; solo loro sembra di offendere contr'al buon metodo filosofico col sol nominarla. Così invece di porgere il cibo opportuno all'uomo affamato, essi il trattengono a udire una loro disputazione sulla qualità del piattello nel quale il cibo è posto, negandogli l'alimento sol perchè il piattello è d'argento, anzichè di porcellana o d'altra sostanza, com'essi il vogliono. Il perchè questi maestri di virtù e di felicità si rimangono a mezzo il cammino; nè mai s'avvera, che ammaestrino l'uomo ad ottener quel ch'egli brama, e che pur gli promettono, una vita virtuosa e felice: perocchè una parte sola ed astratta dell'arte non basta a fare che si consegua il fine dell'arte stessa. Simigliante caso è quello di chi presumesse dar precetti ad un comandante, che tenesse una fortezza in assedio, insegnandogli l'arte del prenderla con nulla più, che collo sciorinare alcune dottrine generali intorno alle linee di circonvallazione, a' terrapieni, alle mine ed altre cose simiglianti, facendogli però uno scrupolo scientifico del mai discendere in particolare all'ispezione delle parti reali della cittadella, o dell'opere ond'è guernita, e ciò a pretesto, che tutto questo è fuori del metodo rigoroso, onde va trattata la scienza. « Buono è il tuo metodo, direbbegli quel capitano; ma non pretendere con quello solo di espugnare questa fortezza, ma sol quella che tu medesimo ti fabbrichi nella mente. Laonde a me, che ho presenti i nemici, e che m'è forza operare su questo campo che tu vedi e contro di questa piazza reale, convien pure che alle tue belle teorie aggiunga i rilievi più accu-

rati della costruzione della fortezza, e della gente e delle artiglierie che vi stanno a difesa, e che in applicar le tue massime al caso mio, badi con isquisitissima diligenza a tutte le circostanze che tu trasandi, perocchè tu non sei capitano, nè hai bisogno di pigliar fortezze altro che nella scuola, ed altra mischia non conosci che della disputazione ».

È il fatto di ogni uomo che ci vive, è quello di questo capitano relativamente all' effetto di esser felice e buono: imperciocchè ciascuno ha una suprema necessità di conseguir il suo reale appagamento, ed ha un assoluto dovere di esser buono: ed è egli stesso, ente concreto e reale sì com' egli è, che dee esser buono e felice, non per avventura un cotal uomo astratto, o se così vogliamo chiamarlo, l' uom della filosofia. Sicchè non fa meraviglia il vedere, che solo la completa ed intera cognizione de' mezzi, onde l' umana natura consegue effettivamente il suo fine morale, è finalmente quella disciplina che a sè trae, e trasse sempre l'attenzione del genere umano, il qual è pur altro per avventura dalla picciola porzion de' mortali che si appellano dotti, porzione che, avvezza per così dire ad una vita scolastica e solitaria, illude sè stessa, dichiarando di solo importarle ciò che in alcune cotali formole di scienza astratta e metodica crede di possedere, e vagheggia. Intanto il genere umano cerca nella religione, e nella religion positiva principalmente il reale ed il completo, non pago del cibo troppo leggiero e non sostanzioso bastevolmente delle astrazioni.

Nè ad altro sapere egli concede e concesse il titolo di sapienza, se non a quello che tutta intera insegna o promette insegnare la verità e che fu sempre colla religiosa dottrina mescolato.

Nel che col sentimento dell' uman genere convennero i savj antichi: perocchè essi riserbarono costantemente la denominazione di *sapienza* al complesso di tutti quegli insegnamenti che sommamente importavano ai supremi bisogni e fini dell'uomo, e che racchiudevano e tradizioni e ragionamenti, e fatti storici e principj razionali, e credenze e dimostrazioni, e rivelazioni divine e ragioni umane. « La filosofia, dice Cicerone, è la scienza delle cose divine ed umane » (1). La sapienza, di cui la filo-

(1) *De Off.* lib. II, 2.

sofia non è che l'amore e lo studio, vien definita da Platone « una perfetta congiunzione della giustizia e della santità colla « prudenza, per la quale gli uomini si fanno simili a Dio » (1). « Al filosofo, così pronuncia Aristotele, appartiene lo specu- « lare su tutte le cose: poichè quello che il filosofo non con- « sidera, chi lo considererà? » (2). E con questa grandezza di pensare, e in questa UNITA' e TOTALITA', consideravano gli antichi le cognizioni umane; conciossiachè pensavano quelli e scrivevano per gli uomini quali sono, e non rimuovevano gli occhi da' bisogni reali della natura umana, per inseguire dietro a curiose e individuali speculazioni.

I veri savj, in una parola, non insegnarono per insegnare, nè si chiusero dentro i limiti di un metodo arbitrario, obbliando il vero, effettivo ed unico scopo del sapere. E ciò nulla di meno, nello stesso tempo che io difendo la necessità di una scienza piena ed effettiva, e che lodo gli antichi per averla tenuta costantemente di mira, non disconosco il sommo merito de' moderni, che si sono studiati d'introdurre la distinzione, madre di luce, nelle diverse parti del sapere; nè la mia censura cade che sul far di quelli, i quali non contenti di distinguere, distaccano a dirittura d'infra loro le parti, e fino le minime particelle del sapere umano, tritandolo come la polvere; e di quelli ancora, che dopo d'aver trinciata la scienza e fatta in più brani, n'eleggono alcuni di loro gusto, e ne condannano gli altri siccome inutili, perchè al lor palato non saporosi, di cui proibiscono a tutti l'uso: intollerabil crudeltà e baldanza di fare cotal macello del senno umano, e d'erigersi distributori ed arbitri delle morte sue membra! Mantengasi dunque l'analisi, la distinzione, la luce; ma fuggasi l'esclusivo, si rigettino i ceppi de' metodi arbitrarj, che ci tolgono la porzione migliore del sapere, e ritengono indietro anzichè facciano avanzare la umana coltura. E a questo appunto, di unire i vantaggi del metodo moderno e dell'antico, ritenendo da una parte le distinzioni che danno tanta chiarezza alle cognizioni,

---

(1) Ved. il *Teeteto*.
(2) *Metaph.* L. IV, c. 2.

e non perdendone dall'altra i nessi che le congiungono insieme e ne fanno un tutto bellissimo, maravigliosamente ordinato: a questo, dico, di non trasandare nè la parte astratta che n' è l'orditura, nè la parte concreta che n' è per così dire la trama, e quella che mette la dottrina nell'ultimo suo atto, in cui solo ella è acconcia a servire agli usi e ad apportare all' uomo i beni reali di cui egli abbisogna (1); io non veggo

(1) Nelle arti meccaniche la sperienza mostrò esser di somma utilità la divisione del lavoro, perocchè ogni parte in tali lavorii può stare da sè. A ragion d'esempio, l'uomo che s'occupa in una fabbrica di spille a fare la punta agli aghi, non è necessario che sappia far loro anche la cruna, che può essere operazione d' altro lavoratore. Però ciascuno si rende più perito e più sollecito, più che la parte di lavoro assegnatagli è ristretta e semplice. Or gli uomini de' tempi moderni, occupati la mente e l' animo delle cose materiali, credettero che anche le *scienze* sottostessero alla stessa legge dell' *arti meccaniche*, e però tagliuzzarono le scienze ne' più minuti lor pezzi: l' Enciclopedia nacque sotto l' influenza di questa sì povera maniera di pensare. Un filosofo scozzese, il fondatore della filosofia di Glascow, Reid, parlando delle categorie d' Aristotele, ha questo brano: « Di tutti i metodi « di compartimento, il più anti-filosofico mi parrebbe esser quello che « immaginò il nostro secolo, e che consiste a distribuire le arti e le scienze « in dizionarj ed enciclopedie, secondo le lettere dell' alfabeto. Giusta un « tal metodo, le vere categorie sono A, B, C, ecc. » (V. l' *Analisi della Logica d' Aristotele* di questo autore, pubblicata fra gli « *Schizzi della storia « dell' Uomo* » da Lord Karres nel 1773). Io non nego con ciò, che i vocabolarj scientifici possano prestare qualche servigio: noto solo la boria di quelli che si gonfiano d' un sapere che s' attiene mani e piedi a' vocabolarj. Del resto, incredibile è il danno che n' ebbe la scienza e la morale dallo sminuzzolamento del sapere. Quelli che frequentarono le università di Germania potranno dire qual detrimento provenisse a' costumi de' giovani dall' insegnarvisi il *diritto naturale* diviso dall' *etica*, senza darsi cura di farne sentir bene l' intimo nesso. Il secolo scorso tutto occupato in ragionare de' *diritti* dell' uomo, ne dimenticava i *doveri*: la divisione del diritto dall' etica ajutava non poco questa baldanza, per la quale l' uomo, che avea d' aver da tutti, non avea da dar nulla a nessuno. Un celebre pubblicista (C. L. Haller) mostra assai sensatamente il danno, che provenne alla cosa pubblica dalle troppe divisioni introdotte nelle *scienze politiche*. Qualche volta il danno materiale e corporeo richiamò gli uomini in senno su questo punto del divider troppo l' una dall' altra le scienze, come sarebbe rispetto alla separazione della medicina dalla chirurgia. Degli uomini insigni, come uno Stahl (*De medicinae et chirurgiae perpetuo nexu*. Regiomont. 1705), un Heister (*De chirurgiæ cum medicina necessitate*. Hamstel. 1732), un G. P. Franck (*De chirurgo medicis auxiliis indigente*,

altra via nè modo migliore da quello, che io m' ingegno sempre di seguitare nelle filosofiche trattazioni, cioè di anteporre la parte astratta e pura della scienza; facendole poi susseguire l'altra concreta e particolareggiata.

E così mi convien procedere medesimamente in questa *Antropologia morale*. Perciocchè dovendo io in essa considerar l'uomo in quanto egli è *autore* e *soggetto* delle azioni morali, e dei beni e de' mali che a quelle azioni conseguitano, e però convenendomi ragionare sì le presenti morali condizioni della natura umana, e sì le varietà degli stati morali di essa natura, e parimente i mezzi ed i moventi onde dall'uno stato ella trapassa ad un altro, si par manifesto, come da ogni qualsiasi fonte e razionale e storico mi si convengano dedur le notizie all' argomento bisognevoli od opportune, e come l' opera nostra si distingua da sè stessa in due parti, non isquarciate in fra loro, ma distinte, come son distinte e non recise le membra vive di un umano individuo. Imperocchè le condizioni e i mezzi morali dell' uomo risultano e derivano parte dalla sua stessa natura, e parte dalle sue positive relazioni col Creatore. Le prime delle quali si conoscono coll' osservazione de' fatti interni ed esterni della natura umana, e fin qui arriva in qualche modo il natural lume: le seconde poi è al tutto uopo desumerle dai documenti della tradizione. Vi dee aver dunque nell' antropologia una parte *razionale*, e una parte *positiva*, secondo i due ordini a' quali l'uomo appartiene. Conciossiachè l'uomo appartiene all' ordine della *natura*, e le condizioni morali che da quest' ordine si derivano formano la prima parte dell'opera nostra: l'uomo poi appartiene anco, secondo il sistema cristiano, ad un ordine soprannaturale e di *grazia*, e le condizioni morali che da quest' ordine più sublime all' uomo scaturiscono danno luogo alla seconda parte.

---

inserito nel T. IV del suo *Delectus opusculorum etc.*), declamarono contro il male che veniva all' umanità da cotal divisione. Ma che diremo delle scienze appartenenti ai medici delle anime? — Tocca ai pastori della chiesa il considerare quanto danno provenisse all' educazione del Clero dalle divisioni, limitazioni ed esclusioni introdotte negli *studj teologici* anche sotto pretesto di pietà, e di quali riforme abbisognino gli studj seminariali.

Delle quali due parti noi per intanto mandiamo innanzi solamente la prima, riserbandoci a miglior tempo di metter fuori la seconda e la principale.

Questa prima parte poi, tutta in servigio dell'*Etica naturale*, è il fondamento di quella che, se a Dio piaccia, le verrà appresso; perocchè vi si tratta dell'*imputazione* delle azioni umane; argomento legato con quanto vi ha più difficile nella teoria della libertà umana, e del *nesso delle diverse parti* dell'uomo, e principalmente della parte fisica con questa mirabile facoltà, di cui l' ha dotato il Creatore, di operare liberamente.

Intanto egli è uopo di premettere a tutta la trattazione que' due postulati, che dimanda innanzi a sè non solo il nostro, ma generalmente qualsivoglia ragionamento, perocchè contengono le condizioni, alle quali sole il ragionare fra gli uomini si rende possibile, e sono i seguenti:

POSTULATI

POSTULATO I.

SI DOMANDA COME NOTO L'*ESSERE*.

A vedere l'equità di questo postulato conviene considerare, che l'essere è il primo noto; perocchè tutte l'altre notizie suppongono sempre dinanzi a sè quella dell'essere: essendo chiaro, che quando non sapessimo che cosa è esistenza, noi non potremmo pensare a cosa alcuna, nè ragionare: perciocchè qualsiasi oggetto del nostro pensiero è un' entità, un essere o reale o possibile.

Or se l'essere è il *primo noto*, dunque egli non ci si rende noto mediante un'altra concezione; poichè se fosse un' altra concezione che ci rendesse noto l'essere, questa concezione sarebbe anteriore a quella dell'essere, e quella dell'essere non sarebbe più la prima, ma una seconda derivata.

Se dunque l'essere è noto per sè stesso, non si può esigere che venga definito, ma è necessario che si conceda la notizia di esso per data precedentemente a qualsivoglia ragionamento: è dunque equo il postulato da noi premesso (1).

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

(1) Questa dottrina, che stabilisce l'*essere* siccome il punto di partenza dello scibile umano, non parrebbe nuova, se gli uomini conoscessero le ricchezze, che già posseggono. Egli è un vero che molti savj in tutti i tempi hanno per lo meno intraveduto, e depositato nei loro scritti. Otto secoli avanti il nostro, il famoso Avicenna nel suo Commentario sulla Metafisica di Aristotele dichiarò, che non vi avea definizione possibile dell' *essere*, come nè pure del *necessario*, del *possibile*, e delle altre idee elementari dell' essere stesso. Convien dunque conservare queste verità, se noi non vogliamo continuamente tornare indietro a cercar di nuovo il principio del sapere; e non si dà un sapere scientifico fino a che non sia posto immobilmente il suo principio.

COROLLARJ.

I. Se questo postulato è voluto e supposto da ogni umano ragionamento; dunque è tale, che dee esser premesso non solo alla nostra Antropologia, ma anco a tutto il sistema dello scibile umano.

II. L'*essere* viene supposto noto da tutto il sistema dello scibile umano (Coroll. I): dunque egli ha in sè la proprietà e la natura di *lume* della mente, o sia d' idea (1).

III. Se l' essere è per sè stesso lume, idea (Coroll. II): dunque esso costituisce l' essenza, la forma del conoscere; e perciò egli è anco la sede dell' *evidenza*, a cui si debbono condurre come ad ultimo termine tutte le dimostrazioni delle scienze, acciocchè sieno perfette.

POSTULATO II.

SI DOMANDA COME DATA L' ESPERIENZA DEL *SENTIMENTO* DI CUI SI RAGIONA.

Anche di questo postulato sarà facile il dimostrare l' equità nel modo seguente.

Come l'*essere* è noto per sè stesso, così il *sentimento*, acciocchè si renda noto ad una mente, conviene che la mente lo riporti all' essere, forma di tutte le cognizioni. Ma il sentimento non si può riportare all' essere da colui che non l' avesse, ed avere o sperimentare il sentimento è il medesimo.

Dunque non si può *conoscere* il sentimento da chi non ne ha sperienza:

Dunque egli è necessario, che la sperienza di quel sentimento intorno a cui si volge il discorso sia supposta tanto in chi ragiona, quanto in quello a cui è volto il ragionamento: imperocchè altrimenti il primo non potrebbe parlarne, e il secondo non potrebbe intendere.

---

(1) L' essere in quanto è lume della mente, o sia in quanto è idea chiamasi propriamente *essere ideale*, o semplicemente *idea*. Noi lo chiamiamo oltracciò *idea dell' essere*, o *essere possibile*; le quali denominazioni involgono tuttavia qualche relazione mentale, oltre il puro essere ideale. Vedi *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. II, c. V, art. II.

Quest' è la ragione per la quale le parole non possono mai far capire a un cieco nato che cosa sia il colore, e ad un sordo che cosa sia il suono. Si dee adunque mettere il *sentimento* fra i postulati, e non fra le cose capaci di definizione (1).

Osservazione.

Vero è, che lo sgranato di tutti i ragionamenti si riduce in ultimo a de' sentimenti, perocchè per *sentimenti* noi non intendiamo solo quelli che appartengono alla *sensitività* esterna, ma ben anco all' interna. E perciò il *sentimento*, nel suo significato più generale, costituisce la *materia* dell' umana cognizione, come l' *essere ideale* ne costituisce la *forma*.

COROLLARJ.

I. Dunque l' *idea dell' essere*, e il *sentimento* sono i due elementi primigenii di tutto lo scibile umano; ed a que' due elementi si debbono riportare, e in essi debbono finire tutte le *definizioni*, e tutte le *dimostrazioni*.

II. Perciò ancora, ogni qual volta la definizione e la dimo-

---

(1) Si esaminino tutte le pretese definizioni della *sensazione*, e si troverà che o consistono nella descrizione delle circostanze esterne, in compagnia delle quali la sensazione si forma, e in tal caso la definizione non riguarda proprio la sensazione, ma i suoi aggiunti; ovvero si riducono a sostituire parole a parole, che tutt' al più indicano la sensazione a chi la conosce, ma non la fanno conoscere a chi non ne ebbe sperimento; o finalmente sono definizioni false.

Richerand definisce la *sensitività* per « quella facoltà degli organi vi« venti che li rende atti a *sperimentare*, al contatto di un altro corpo, « una impressione più o meno profonda, la quale cambia l' ordine dei « loro movimenti accelerandoli o rallentandoli, sospendendoli o provo« candoli ».

Fermiamoci a quella sola parola « sperimentare ». Che cosa vuol dire *sperimentare* in questa definizione di Richerand? O vuol dire « sentire », o non vuol dir nulla. Se vuol dire « sentire », in tal caso si suppone che io sappia che cosa è « sentire », e se ciò è, che mi fa quella definizione? Ella tutto al più non fa che sostituire la parola *sperimentare* alla parola *sentire*; ma io non posso intendere la parola sperimentare, se non le sostituisco quella di sentire. La definizione adunque non fa che sostituire una parola oscura ad una parola chiara.

strazione di una cosa qualsiasi è spinta tanto innanzi, che non contenga più alcun termine, il qual non sia debitamente definito, eccetto solo i due noti per sè, l'*essere* ed il *sentimento*; allora essa è ridotta all'ultima sua chiarezza ed all'evidenza. Volendo dunque condurre all'ultima sua chiarezza una data definizione, convien prendere a definire accuratamente tutti i vocaboli per sè *incogniti* ch'entrano in essa, cioè tutti i vocaboli che non esprimono l'*esistenza*, o il *sentimento*, o cose in questi due primi noti già contenute (1): e poi pigliando tali definizioni a una a una, si dee esaminare i vocaboli di cui pur esse sono composte, e definirli pur essi: fino a tanto che s'abbiano ultimamente tali definizioni, le quali non sieno composte d'altri termini che de' due indefinibili, *essere* e *sentimento*. Diamo un esempio di questa regola di metodo, definendo il corpo. Sia la

PRIMA DEFINIZIONE.

« Il corpo è una sostanza, estesa, tattile, saporita, colorita ecc. »

In questa prima definizione, oltre il vocabolo *è*, che è noto per sè, e non dee essere definito, entrano ancora i vocaboli seguenti, 1.° sostanza, 2.° estesa, 3.° tattile, 4.° saporita, colorita ecc., i quali si debbono considerare come altrettante incognite, di cui si dee trovare ed esprimere il valore mediante altrettante definizioni.

Sostituiamo adunque a quelle incognite le loro definizioni, che chiameremo

(1) Che cosa si contenga nell'*idea dell'essere* può vedersi nel *Nuovo Saggio* ecc. Sez. V, Part. III e P. IV, dove si dimostra, che nell'idea dell'essere giacciono tutti i *principj* supremi del ragionamento, e le *idee pure*. Rispetto a questi contenuti nell'idea dell'essere, essi non ricevono altro chiarimento, che quello che loro nasce dal dimostrarsi per via di analisi, che effettivamente nell'essere ideale si contengono.

DEFINIZIONI SECONDE.

1.ª Definizione *della sostanza.* La sostanza è l'atto pel quale *sussiste* un' essenza.

2.ª *dell' estensione.* L'estensione è il modo del sentimento materiale.

3.ª *della tattilità.* La tattilità è la cagione delle sensazioni del tatto.

4.ª *dell' esser saporito, colorito, ecc.* Esser saporito, colorito ecc. vuol dire *esser cagione* di queste sensazioni.

Veggiamo ora quali incognite ci rimangano in queste nuove formole. Nella prima definizione abbiamo d'incognito l' *atto pel quale sussiste* una essenza, e l'*essenza* stessa. Nella seconda nulla ci rimane d'incognito, perocchè siamo pervenuti al sentimento e al suo modo, e quindi la definizione è composta di elementi indefinibili; nè occorre altro, se non ispiegare in altre parole la cosa talmente, che ognuno s'accorga quella definizione dover esser chiara a chi sappia la lingua in cui ella è posta, ed abbia l'esperienza del sentimento del tatto e della vista ecc.; giacchè l' estensione è inchiusa in queste sensazioni. Nella terza non si trova da definire se non la parola *cagione*, perocchè il resto è sentimento; e così pure nella quarta. Tre cose adunque restano a determinarsi e definirsi acciocchè quelle definizioni seconde sieno perfettamente chiare, 1.° l'atto del sussistere, 2.° l'essenza, 3.° la cagione. Ora i loro valori da sostituirsi nel luogo di quelle incognite, saranno le

DEFINIZIONI TERZE.

1.ª Definizione *dell' atto del sussistere.* L'atto del sussistere è l'agire primo e immanente dell' essere.

2.ª *dell' essenza.* L' essenza è l'essere determinato in quanto è ideale, e non agente.

3.ª *della causa.* La causa è un ente sussistente, che ha per termine del suo operare un'altra entità.

In queste definizioni non rimane più nulla d'incognito; perocchè tutte le voci di cui si compongono, esaminandole accuratamente, non esprimono altro che o l'essere, o l'operare dell'essere, o il modo o la determinazione dell'essere e del suo operare: il significato delle quali cose tutte nell'*essere* sta contenuto; e non fa bisogno propriamente di nuova definizione, ma solo di *osservare* e di trovare tutte queste cose nell'idea dell'essere immediatamente; il che dee poter fare ogni uomo da sè medesimo; solamente che l'uomo a far ciò da sè stesso può essere non ammaestrato, ma ajutato mediante un cotal eccitamento e direzione, che il maestro gli dia: sicchè le parole e l'esempio del maestro servano di guida alla sua facoltà osservante.

Sostituendo quindi i valori espressi in queste terze formole nella 1.ª, 3.ª, 4.ª delle definizioni seconde, avremo quelle definizioni cangiate in quest' altre.

1.ª La sostanza è l'essere determinato nel suo agire primo e immanente.

3.ª Esser tattile vuol dire esser operante in modo che termine dell'operazione sieno le sensazioni tattili.

4.ª Esser saporito, colorito ecc. vuol dire essere operante in modo da aver per termine dell' operazione le sensazioni saporose, colorite ecc.

Or con queste definizioni, e colla seconda delle definizioni seconde, sostituendo, si può formare una definizione del corpo, nella quale tutti i vocaboli o termini altro non esprimano che elementi noti, cioè *esistenza*, e *sentimento*, o loro appartenenze: e tale sarebbe la seguente, non elegante a dir vero, ma pure logicamente esatta.

« Il corpo è un ente determinato nel primo e immanente suo atto (una sostanza), il qual ente ha un modo comune col sentimento materiale (1) (l' estensione), ed opera per forma, che il termine della sua operazione sono sensazioni, che si chiamano tattili, saporose ecc. »

---

(1) La parola *materiale* non si pone che per determinare questo sentimento fuor da tutti gli altri; è un distintivo del sentimento.

Osservazione I.

Quello che nel *definire*, avviene pure nel *dimostrare*. Ogni dimostrazione, per essere condotta all'evidenza, dee essere spinta cotanto innanzi per mezzo di definizioni e concatenamento di tutti i termini, che l'avversario sia forzato o a negare l'*essere*, o a negare il *sentimento*; senza di che non possa sottrarsi alla sua forza. Fin a quest'ultimo punto può andarsi col ragionamento; e l'avversario ha sempre diritto di chiedere, che lo vi si porti; ma non più innanzi. Da quell'ora in cui la questione cade sull'*idea* di *esistenza*, o sul *sentimento*, la disputa è finita; non resta a' disputanti se non di rientrare in sè stessi, e di meditare in silenzio, persuadendo ciascuno sè medesimo del vero, che oggimai non gli è più occulto, se vuol vederlo. Egli è dunque in errore chi crede, che lo scrivere e il questionare abbia virtù di mettere in accordo gli uomini, senza che cooperi a questo accordo la buona volontà degli uomini stessi: perocchè la verità e la menzogna hanno tutte e due finalmente un recesso in fondo del cuore umano, dove non giunge nè dimostrazione esteriore, nè strepito di parole, nè arte di umana disciplina. La parola umana termina con un appello al senso intimo, cioè alla consapevolezza che ciascuno ha dell'essere, e de' sentimenti. E il recare la dimostrazione fino a questo ultimo termine giova mirabilmente a persuadere tutti quelli, che di buona fede cercano la verità. Noi, ben lungi dal pretendere di conseguir di più co' nostri deboli scritti, crederemmo di aver ottenuto quanto ci era sperabile, se ci riuscisse sol questo, di chiarire e di dimostrare le verità supreme col ridurle a que' due elementi primi dello scibile.

Osservazione II.

Chi vuol vedere la relazione che hanno in fra loro i due elementi noti per sè dell'umano ragionamento, consideri

1.° che l'essere, come abbiamo detto, è il principio *formale* de' ragionamenti; il sentimento è il principio *materiale:*

2.° che l'essere è il principio nell' *ordine delle idee*, il sentimento è il principio nell' *ordine delle realità :*

3.° che l'essere regge e costituisce la *natura intellettiva*, il sentimento costituisce la *natura animale:*

4.° che l'*essere* è ciò che costituisce l'*oggettività* delle percezioni, e il *sentimento* è ciò che costituisce la loro *soggettività*.

E perciò in questi due elementi si hanno, per servirmi di un' espressione di s. Agostino, « le ragioni seminali » di tutte le nature, e di tutte le entità che compongono l'universo.

*

* * *

DEL METODO SECONDO IL QUALE PROCEDE IL SEGUENTE TRATTATO.

Questo trattato ha scritto in fronte *Antropologia in servigio della scienza morale;* il che viene a dire: discorso dell'uomo, o dell'umana natura considerata sotto i rispetti della moralità.

Formando adunque l'*uomo* l'argomento di questo trattato, ci gioverà cominciare dal definire accuratamente l' uomo, per poi analizzare questo concetto dell'uomo, per indi riassumere tutte insieme le parti che entrano in questo concetto, e riunendole dar nuova luce alla definizione da prima posta dell' uomo stesso.

Con questo metodo noi partiamo dal tutto, e veniamo alle parti: il che è un seguire il *metodo analitico*, che consiste nell'analizzare il tutto, cioè scomporlo nelle sue parti (1): di poi, facendo il viaggio contrario, dalle parti ritorniamo al tutto, *sintesizzando*, cioè componendo ad unità le parti scomposte. Il metodo adunque, che noi ci proponiamo tenere in questi ragionamenti, si può acconciamente chiamare analitico-sintetico.

---

(1) Egli è un errore a mio avviso, il dar nome di *sintetico* a quello che comincia dal tutto e va alle parti, e di *analitico* al suo contrario.

La *sintesi* (cioè il tutto) nel metodo che noi ci proponiamo è data dalla natura: essa non è dunque l' oggetto del metodo. È bensì vero che il *metodo analitico* suppone una *sintesi* dinanzi da sè; perocchè non si può analizzare (ἀναλύειν), cioè scomporre, se non un tutto composto; ma non è ragionevole che questa sintesi precedente al metodo dia la denominazione al metodo stesso: conciossiachè la denominazione del metodo dee prendersi dall' *operazione* che si esercita con quel metodo, e non dall' oggetto su cui si esercita. Ora l' operazione del metodo che scompone un tutto è quella dello *scomporre*, e perciò esso metodo dee chiamarsi analitico, e non altramente.

LIBRO I.

DELL' UOMO.

DEFINIZIONI.

1.° L'*uomo* è un soggetto animale, intellettivo e volitivo.

2.° L'*uomo* è un soggetto animale, dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e operante secondo l'animalità e l'intelligenza.

CAPITOLO I.

OSSERVAZIONI SULLE PIÙ CELEBRI DEFINIZIONI DELL' UOMO.

Due sono le più celebri definizioni dell'uomo, che ci abbia tramandato l'antichità.

L'una, attribuita a Platone, e sostenuta recentemente dal Visconte di Bonald, dice: « l'uomo è una intelligenza servita da organi ».

L'altra di Aristotele e della Scuola: « l'uomo è un animale ragionevole ».

Le osservazioni che fa il signor di Bonald in favore della prima di queste due definizioni, sono calzanti, al fine di abbattere le strane definizioni che diedero dell'uomo i materialisti de' tempi nostri; ma non tolgono dalla definizione ch' egli sostiene quel vizio, che fu osservato già in essa dell'emulo di Platone, cioè che dicendosi l'uomo « un'intelligenza servita da organi », non si determina ancora qual sia il nesso che passa fra gli organi e l'intelligenza, senza il qual nesso non v'ha l'uomo. E veramente un angelo, il quale si fornisse d'un corpo come di una macchina senza informarlo di sè, non sarebbe un uomo; e pure quella definizione converrebbe ottimamente ad un tal angelo (1).

(1) Il P. Gioachino Ventura rileva assai bene il vizio di questa definizione nel suo libro intitolato *De methodo philosophandi*.

La definizione aristotelica all'incontro, abbracciata generalmente dalle scuole, ha certamente il suo pregio; ma a noi pare ch'essa difficilmente purgar si possa dai seguenti peccati.

1.° Dicendo solo « un animale ragionevole », si esprime la parte *intelligente* di questo animale, ma non la parte *volitiva*, che pure entra anch'essa a costituire l'essenza dell'uomo.

Perocchè queste due parti, l'*intellettiva* e la *volitiva* diversano grandemente fra loro, costituendo la prima una passività e l'altra un'attività. L'uomo poi non è solo qualche cosa d'inerte e di passivo, ma più tosto in una sua propria attività consiste massimamente la sua natura.

Nè si dica, che la parte *volitiva* dell'uomo nasce come conseguenza dalla parte *intellettiva*; perocchè sebbene nell'uomo avvenga veramente così, tuttavia o in niun modo, o assai difficilmente, quant'io veggo, potrebbe provarsi che così dovesse avvenire necessariamente, e che il contrario involgesse un assurdo. Il che a provarsi, converrebbe poter difendere, che nel concetto dell'intelletto s'acchiudesse quello della volontà, e viceversa, come avviene ne' relativi; a tal che involgesse ripugnanza il pensare un essere che ricevesse semplicemente il lume, e non si movesse dietro quel lume ad operare; e il difender questo parmi che non si possa.

Egli è dunque uopo, che nella definizione dell'uomo venga notata ed espressa anco la volontà, che è la parte attiva di lui, nella quale, come vedrem più avanti, risiede propriamente la umana personalità.

2.° Anche, egli pare più proprio chiamar l'uomo un animale *intellettivo*, che un animale *ragionevole*; giacchè innanzi alla *ragione* sta l'*intelletto*, che dà principio all'umano ragionare. In fatti il proprio atto della ragione è quello di discorrere da una cosa all'altra; ma non si può discorrere e trapassare da una cosa all'altra, se quella prima cosa non sia data, e il darla a noi cioè l'intuirla, è proprio dell'intelletto: « Ogni inquisizione « della ragione, dice s. Tommaso, procede dall'intuizione de' « principj, la quale intuizione appartiene all'intelletto » (1).

(1) *S.* I, LXXIX.

La ragione adunque non è propriamente la potenza prima dell'uomo; ma ella nasce dall'intelletto come rigagno dal fonte; e però convien meglio, che l'intelletto sia posto nella definizione, anzichè la ragione: conciossiachè nella definizione dee esprimersi ciò che si contiene nell'essenza della cosa, e non ciò che nasce dall'essenza come un cotale effetto, o un cotale sviluppamento (1).

E di molti son caduti in uno sbaglio simile, o più tosto molto maggiore di questo, facendo che la definizione dell'uomo si stendesse a significar cose non primitive e congenite coll'uomo stesso, ma provenienti siccome effetti e derivazioni da quelle che sono in lui congenite. Tale a ragion d'esempio è la *sociabilità*, che il Romagnosi pretendea doversi inserire nella definizione dell'uomo, tratto in errore al vedere, che per essa l'uomo si differenzia da' bruti. Ma non basta che la socialità costituisca una differenza che divida l'uomo da'bruti, a poter ella aver seggio nella definizione dell'uomo: conviene di più che quella differenza sia un elemento primigenio, e non secondario, nascente dagli elementi primigenii. Ora egli è manifesto, che la sociabilità nasce all'uomo come un effetto necessario dall'aver egli intelletto, e ragione, e volontà; e perciò non forma una cosa da sè, che già non si contenga come in suo germe nelle facoltà intellettive e volitive, le quali vanno indubitatamente espresse nella definizione. Altramente le troppe cose ci si converrebbe mettere nelle definizioni dell'uomo; a dirittura tutti i gradi dell'umano sviluppamento; ciascun de' quali il differenzia da' bruti; nè sarebbe stata al tutto fuori di luogo nè anco la celebre definizione attribuita a Platone, che l'uomo sia « un animale risibile »; imperciocchè anche il riso è pur vera e propria

(1) Ciò che mosse la Scuola a definir l'uomo un animale *ragionevole*, piuttosto che un animale *intellettivo*, si fu l'aver osservato, che la qualità di *ragionevole* distingue l'uomo non pur dalle bestie, ma ben anco dalle intelligenze angeliche, le quali *intendono* e non *ragionano*. E sebbene questa riflessione non sia tale, che essa mi muova a preferire l'epiteto di *ragionevole* a quello d'*intellettivo* nella definizione dell'uomo (su di che tornerò più sotto); tuttavia ella prova sottigliezza e vigilanza che ponevano que' grandi scolastici in pesare ogni parola, e quanto studiassero nella proprietà del parlare.

BIBLIOTECA NAZIONALE ROMA

differenza dell' uomo; ma egli viene di conseguente all' intelligenza e alla potenza degli affetti, onde l' uomo apprende quel *turpicolo*, che facendosi innanzi improvviso alla mente, produce un cotale sentimento che si manifesta col riso.

3.° Ancora può notarsi nella definizione aristotelica un terzo difetto niente minor de' due primi.

Il dire semplicemente « l' uomo è un animale ragionevole », indurrebbe a credere, che nell' uomo il *soggetto* fosse un animale e nulla più, e che la *ragionevolezza* non fosse altro che una proprietà, o facoltà, o attributo di questo animale. In tal caso la ragione non entrerebbe a formare il soggetto *uomo*, se non come le facoltà, le quali non sono il soggetto, ma da esso emanano come suoi primi atti; sicchè il soggetto dee esser concepibile siccome un qualche cosa di distinto dalle facoltà, che astraendo colla mente da queste, ancor ci rimane. Rendiam più chiaro il pensiero. Vi hanno due ordini, quello delle cose, e quello delle idee. Nell' *ordine delle cose* alcune sono legate con altre, sicchè quelle non possono sussistere senza di queste. Nell' *ordine delle idee*, vi hanno pure fra le cose certi vincoli e dipendenze, sicchè l' una non può concepirsi senza tal altra. Ma i vincoli e dipendenze che hanno le cose fra loro non sono gli stessi nell' ordine delle cose, e nell' ordine delle idee. Di qui è, che certe cose non possan sussistere senz' altre, e tuttavia senz' altre la mente le possa concepire per astrazione. Veniamo all' applicazione.

Un soggetto non può sussistere privo di sue facoltà e forze particolari: ciò vale quanto all' ordine delle *cose*. Ma nell' ordine delle *idee*, egli può essere concepito sussistente, cioè si può pensare a lui come a un cotal essere, senza bisogno che nello stesso tempo si pensi alle sue facoltà e forze particolari: e questa funzione della mente si chiama *astrazione*. Al contrario, se io voglio pensare al soggetto astraendo da qualche elemento, che entra a formare e comporre il soggetto stesso, non posso nè manco per astrazione; perocchè se io traessi dal soggetto ciò che gli è essenziale, ne perderei interamente l' idea, ovvero quel soggetto diverrebbe nella mia mente un' altra cosa.

Osservo dunque, esser necessario, che la parte *intellettiva* entri nel *soggetto umano* per guisa tale, che senza di essa, io

nol possa più pensare, nè manco per astrazione, di maniera che sottratto l'intelletto, non mi resti più il soggetto dell' intendimento umano.

All'incontro, considerando la forma della definizione « un animale ragionevole », vedesi che in essa tutto ciò che appartiene al *soggetto* si esprime nella parola « animale », quasichè l'animale sia quel soggetto di che ragiona, diventando così la ragionevolezza un' operazione e una facoltà (sebbene essenziale) dell'animale (soggetto), nè si dia nell' uomo un *principio ragionante*, ma sia lo stesso *principio animale* che ragiona. Laonde non pare che questa definizione esprima fedelmente la natura dell' umanità; conciossiachè ella non dimostra il vero nesso che passa fra l'*animalità* e la *ragione*, fra il principio senziente e il principio ragionante (1).

---

(1) Si osservi, che dall' aver abbracciata questa definizione aristotelica dell'uomo, avvenne che la Scuola si trovò poi oltremodo impacciata, quando ella si accinse a provare, che l'anima intellettiva dovea esser *forma* dell'uomo; perocchè se il soggetto *uomo* era l' animale e non più, le conveniva provare, che l' anima intellettiva fosse forma del *corpo*. Il quale impaccio de' filosofi scolastici apparisce dalle sottilissime cose che dice san Tommaso nell' art. I della Q. LXXVI della I.ª Parte della *Somma*, dove appunto cerca la via di mostrare come l' anima possa esser la forma dell'uomo; ed è degno di osservarsi, che *forma del corpo*, e *forma dell'uomo* sono due maniere di dire, che in quell' articolo si prendono promiscuamente. Finalmente dopo molte sottili distinzioni s. Tommaso stesso conchiude, che « l'anima intellettiva è bensì *forma del corpo* secondo la sua « essenza, ma non secondo il suo *atto dell' intendere;* giacchè l' intendere « è un cotal atto, che si fa al tutto senza l' istrumento dell' organo cor« porale ». Ved. ivi *ad* 4.

CAPITOLO II.

OSSERVAZIONI SULLE DUE DEFINIZIONI DELL' UOMO DA NOI PROPOSTE.

Veniamo ora alle definizioni nostre.

ARTICOLO I.

PRIMA DEFINIZIONE DELL' UOMO.

Definendosi per noi l'uomo « un soggetto animale, intellettivo e volitivo », egli è chiaro che si evitano i tre incomodi di sopra indicati.

Perocchè in questa definizione,

1.° si esprime tanto la parte *passiva*, quanto l'*attiva* della natura umana, chiamandola non solo *intellettiva*, ma ben anco *volitiva:*

2.° si accenna qual sia la facoltà primordiale e congenita dell'intendimento col chiamar l'uomo non *ragionevole*, ma *intellettivo:*

3.° si dice prima, che l'uomo è « un soggetto », e poi si aggiunge che questo soggetto ha le tre condizioni della « animalità, intelligenza, e volontà ». In tal modo queste qualità hanno una medesima relazione col « soggetto », e l'una non è privilegiata sopra dell'altra; cioè quel *principio* che forma l'unità umana, viene ad essere distinto dall'animalità, dalla intelligenza, e dalla volontà; viene ad essere a tutte tre egualmente comune; sicchè quel che sente come animale, è quello stesso che intende e che vuole come intelligente e volente.

E il supporre il contrario inchiuderebbe una ripugnanza ed assurdità manifesta.

Perocchè come può egli essere che sia l'animale quello che intende? come può essere che quel principio che costituisce l'animalità abbia l'intelligenza? Non è egli questo un confondere insieme due cose separate per propria loro natura? Conciossiachè quando io dico « animale », dico « un principio che sente materialmente, e che dietro questa sensazione si muove di luogo ». Quando all'incontro dico « essere intellettivo », dico « un principio il quale concepisce immate-

rialmente, e vuole senza moto locale ». Queste proprietà sono contrarie fra di loro: per le prime io conosco e denomino l'*animale*, per le seconde io conosco e denomino l'*essere intellettivo:* sicchè l'animale se intendesse, in quanto intendesse cesserebbe di essere animale. Dire adunque che l'animale ragiona, in rigore di termini è il medesimo che l'attribuire al *principio sensitivo* il *ragionamento;* nella quale attribuzione conviene che avvenga l'una di queste due cose, o che io distrugga il *ragionare* riducendolo ad un sentire materiale, e in tal caso non ho già attribuito all'animale il ragionare, ma non gli ho attribuito nulla più di quello che ha in sè, cioè l'animalità; ovvero, che io distrugga il *sentire materiale*, sostenendo, che il principio animale, che sempre s' intese per un principio di sentire materiale, sia un principio di sentire immateriale o sia di ragionare; e in tal caso di nuovo io non ho attribuito l'uno all' altro de' due principj sensitivi e ragionevoli, ma distruggendo il primo, ho lasciato al secondo ciò che già si aveva per sua natura. In una parola, quando io dico « animale ragionevole », io non posso intendere che una di queste due cose: 1.° o che il principio che sente, in quanto sente, in tanto anche ragioni; e questo è un assurdo pari a quello di chi dicesse, che il principio visivo che percepisce i colori è quello che percepisce i suoni, gli odori ed i sapori; ovvero pari a quell'altro, che chi non intende (l'animale), intenda: 2.° o che il principio che sente, ragioni, non in quanto sente, non in quanto è principio prossimo del sentire, ma in quanto si riferisce e radica in un principio comune del sentire e del ragionare: e in tal caso, questo principio comune del sentire e del ragionare sarebbe un terzo principio: e non meglio il principio dell' una di queste due funzioni, che dell'altra: sarebbe dunque un principio, che unirebbe l'una e l'altra funzione in sè stesso; non sarebbe dunque più vero il dire, che « l'animale ragioni »; ma quel terzo principio sentirebbe, e si moverebbe come animale, e insieme ragionerebbe: perocchè quando dico « animale », dico un principio che sente, e in quanto sente lo denomino animale, e in quanto sente pur non ragiona; di che egli è manifesto, che non si regge a martello l' espressione dell' « animale ragionevole ».

Che se vuol cercarsi una interpretazione benigna di questa celeberrima frase, si può dire che, « il soggetto *uomo* essendo tanto animale quanto essere intellettivo », dopo trovato questo soggetto, val tanto il dire che « chi intende sia un animale », quanto il dire che « un animale sia quello che intende ». Le quali maniere potranno esser vere, attesa l' unità perfettissima del soggetto, che è insieme animale ed intellettivo; ma sgraziatamente questa interpretazione viene appunto esclusa da Aristotele per tutte quelle ragioni, per le quali si ingegna di provare, che debbasi dire « animale ragionevole », piuttosto che « ente intellettivo animale » (1). Tuttavia noi vogliamo aver qui fatta questa dichiarazione, acciocchè abbattendosi per avventura il lettore a certi luoghi, dove noi stessi non abbiamo difficoltà di chiamar l' uomo « un animale intellettivo », ovvero « un animale ragionevole », egli sappia in che senso noi facciam uso di queste maniere, che hanno un lato vero, sebbene non bastino a costituire una esatta definizione dell'uomo.

ARTICOLO II.

SECONDA DEFINIZIONE DELL' UOMO.

All' indicata definizione dell' uomo io ne ho aggiunto un' altra: « L' uomo è un soggetto animale, dotato dell' intuizione dell' essere ideale-indeterminato, agente in modo conforme all' animalità e all' intelligenza che possiede ».

Questa seconda definizione è più spiegata della prima.

Perocchè alla prima si potrebbe opporre quella osservazione,

---

(1) Credo bene di notar qui, che quantunque l'espressione di « animale ragionevole » applicata all' uomo senta anzi che no di quel materialismo, di cui fu accusato più volte il filosofo di Stagira, e del quale egli è troppo difficile interamente il purgarlo; tuttavia una tal censura non può mai cadere sulle scuole cattoliche, le quali furono sempre alienissime da ogni materialismo; e solo si può dir di esse, che talora abbracciassero alcune espressioni di quel filosofo, che aveano scelto per duca, le quali non son fornite di tutta l' esattezza filosofica, eziandio che esse vi facessero sopra mirabili prove di sottigliezza d'ingegno a rettificarle, e giustificarle.

che condusse gli scolastici a dare all' uomo l' epiteto di *ragionevole* anzichè di *intellettivo;* cioè che il dirlo ragionevole sia notare una differenza così propria dell'uomo, che non s'accomuna nè alle bestie, che non hanno ragione, ma solo senso; nè agli angeli, che non hanno ragione, ma solo intelletto. Per questo con tutta proprietà dice s. Tommaso, che gli uomini sono *nature ragionevoli*, e gli angeli *nature intellettive* (1).

Ma può rispondersi, che nella definizion data, l'uomo è bastevolmente distinto dagli angeli colla differenza dell'animalità, e dalle bestie colla differenza dell'intelligenza; e d'altro lato, dicendosi gli angeli nature *intellettive*, non si vengono a segnar con una differenza, che li distingua veramente dall'uomo; perocchè la parola *intellettivo* non esclude il *ragionevole*, ed è sì dell'uomo, come dell'angelo.

E tuttavia non può negarsi, che la parola « intellettivo », posta nella prima definizione, abbisogni di venir dichiarata; quando nella seconda tutto è chiarissimo, avendovi in luogo degli attributi « intellettivo e volitivo », queste parole, « dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e agente in modo conforme all'animalità e all'intelligenza che possiede ».

Nelle quali parole vedesi espressa la specifica differenza dell'intelletto umano da ogn' altro intelletto.

Perocchè la natura di qualsivoglia intelletto consiste sempre nell'intuizione dell'essere ideale; ma la nota propria dell'intelletto umano, come mostrammo nell' Ideologia (2), è questa, che egli intuisce l'essere ideale nel modo il più tenue, che è quanto dire al tutto senza determinazioni (3). Questa concezione iniziale dell'essere forma propriamente la base dell'intelligenza e della *specie* umana: ed è ciò, che la distingue da tutte le intelligenze separate (dagli angeli) che concepir si possano. La quale intuizione così imperfetta dell'essere mostra

---

(1) *S.* I, LVIII, III.

(2) *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. II, c. II.

(3) S. Tommaso, sulle vestigie del filosofo seguito dalla Scuola, aveva già osservato, che il conoscere una cosa in universale senza le sue determinazioni, è un conoscere più imperfetto di quello che sia conoscere la cosa colle sue determinazioni e particolarità. Ved. *S.* I, LXXXV, III.

il perchè la creatrice sapienza congiungesse a questa umana intelligenza, minima di tutte, l'animalità. L'animalità è data all'uomo siccome mezzo da completare in parte la visione e partecipazione dell' essere, in quel modo che è dichiarato nella scienza delle idee: giacchè il senso è quello che somministra non poche determinazioni all' essere veduto dall'uomo per natura. Di questo mezzo non ha bisogno una intelligenza, quando per natura già intuisce l'essere fornito di determinazioni, e non vuoto e indeterminato. Sicchè acconciamente l'antichità caratterizzava e descrivea l' uomo dicendo, « che egli occupava l' ultimo posto nell' ordine delle intelligenze ».

Coll' aggiunger poi nella definizione le parole « agente in un modo conforme alla sua animalità e intelligenza », si additano anco i gradi ed i modi del suo operare. E però si hanno nella predetta definizione sufficientemente espresse le capitali potenze della natura umana, che nell' unità del soggetto come in loro radice si contengono.

* * *

Stabilita la definizione dell' uomo, ci bisogna ora dar mano all' *analisi* della medesima, secondo il metodo che ci siamo proposto.

Convien, cioè a dire, che quest' *uomo*, che or conosciamo sinteticamente nella sua definizione, il veniamo notomizzando e divisando in tutte sue parti.

Le quali parti appariscono nella definizione medesima esser tre ben distinte l' una dall' altra, cioè 1.° la parte *animale*, 2.° la parte *spirituale*, che così chiamerem quella che abbraccia le potenze intellettuali e volitive, 3.° la parte di mezzo per così dire, che quelle due prime congiunge in sè, e forma dell' uomo un individuo *soggetto*.

Queste tre parti debbono adunque dar luogo a tre ricerche, colle quali si assolve questo trattatello di *Antropologia:* la prima risguarda la prima parte dell' uomo, l' *animale;* la seconda, la parte *spirituale;* la terza finalmente, quel principio che annoda maravigliosamente le due prime, e che è per così dire il lor talamo, l' umano *soggetto*.

LIBRO II.

DELL' ANIMALITA'.

DEFINIZIONI.

1.

L' *animale* è « un essere individuo materialmente sensitivo e istintivo ».

2.

La *vita animale* è « l'incessante produzione del sentimento corporeo o materiale ».

3.

La *vita in quanto s' attribuisce al principio sensitivo* o sia all'anima « è lo stesso sentimento corporeo o materiale ».

4.

La *vita in quanto s' attribuisce al corpo* « è quell' atto col quale il corpo agendo nell' anima vi produce incessantemente il sentimento corporeo o materiale ».

5.

La *vita in quanto s' attribuisce al corpo anatomico* « è l'incessante riproduzione di tutti que' fenomeni extra-soggettivi, i quali precedono, accompagnano e susseguono paralellamente il sentimento materiale ».

Entrando noi à parlare dell' Uomo in quanto egli ha di comune co' bruti l'*animalità*, dobbiamo tenere dinanzi gli occhi, che il bisogno del libro presente non è quello di sporre un completo trattato della natura animale, ma solo di chiarire alquanto ciò che spetta all'*operare* del bruto, e di mostrare che le diverse operazioni di lui non esigono intelligenza nè volontà, ma tutte si posson ridurre all' efficacia del principio sensitivo. La qual dottrina intorno alle azioni animali ci dee far la via a poter poi considerare queste azioni medesime nell' uomo, dove elle si trovano in concorrenza ed in relazione col principio intellettivo e colla libera volontà.

Ma questo difficile e misterioso argomento, che risguarda la maniera, onde il bruto viene determinato all'operare ed opera, non può ricever lume, se non solo dopo aversi esposto quanto concerne alla natura del *sentimento*, dal qual nasce l' *istinto* e l'operazione del bruto.

Perciò noi comincieremo a investigare prima quali sieno le *facoltà passive* dell'animale, e poi quali sieno le *facoltà attive*, che in quelle prime hanno la loro origine, dividendo tutta questa trattazione della natura animale in due parti o sezioni, delle quali la prima ragioni del *senso*, e la seconda ragioni dell' *istinto;* giacchè al senso noi riduciamo tutte le potenze passive, e all' istinto tutte le potenze attive dell' animale. Egli è per questo appunto, che avendo noi appellato l'animale nella sovra posta definizione « un essere sensitivo ed istintivo », credemmo indicare nella definizione medesima, mediante questi due appellativi, tutte le animali potenze.

Come poi nel *senso* si radichi l' *appetito* e l' *istinto* del bruto, si vedrà in appresso: si vedrà altresì per conseguente come il senso sia propriamente ciò, che costituisce la radice dell' essenza dell' animale.

Intanto cominciam tosto dimostrando l' error di quelli, che pretendon ritrarre la definizione dell' animale altronde, che dalla sensitiva potenza.

SEZIONE PRIMA

DELLE FACOLTA' PASSIVE DELL'ANIMALE.

Tutto ciò che si può dire intorno al *sentimento* dell'animale riesce a due capi principali; l'uno risguarda il *sentimento fondamentale* (1), che costituisce l'essenza dell'animale; l'altro risguarda le modificazioni del sentimento fondamentale, o sieno i *sentimenti acquisiti*, e accidentali.

Quanto ai sentimenti acquisiti, essi sono di due maniere, che si possono chiamare *figurati*, e *non-figurati:* ai primi appartengono le *sensazioni esterne* e le *immagini*. Laonde la division rigorosa di questa sezione, che tratta del sentimento animale, presenterebbe questo schema.

I. Del sentimento fondamentale.
II. Delle modificazioni del sentimento fondamentale.
  A. Sentimenti non-figurati.
  B. Sentimenti figurati:
    1.) Sensazioni,
    2.) Immagini.

Ma poichè, ove per noi si trattassero al tutto separatamente queste parti l'una dall'altra, converrebbe poi ripigliarle insieme a mostrare le mutue loro relazioni e dipendenze; perciò noi riputiam migliore spediente venire intercettando la trattazione dell'una colla trattazione dell'altra, secondo la comodità del discorso; parendoci di aver abbastanza provveduto all'ordine delle idee, coll'aver posto sotto l'occhio de' lettori l'addotto schema. Non faremo adunque altra divisione che quella de' capitoli, siccome segue.

---

(1) Conviene che io rimetta il lettore in buona parte a ciò che fu detto intorno al sentimento fondamentale nel *N. Saggio sull' origine delle idee*, Sez. V, P. V, cap. III e IV; perocchè non si troverebbe mai fine, se si dovessero ripetere continuamente le cose dette. Quanto adunque ci proponiamo di dire in questo libro sul sentimento e sue modificazioni, si vuol considerare non più che come una cotal continuazione di ciò che è ragionato nel *N. Saggio* intorno al medesimo argomento.

CAPITOLO I.

DI UNA FALSA MANIERA DI DEFINIRE L' ANIMALE.

I naturalisti più solidi, come Linneo e Buffon, non mettono in dubbio, che il carattere essenziale dell'animale sia il *sentire*.

Ma alcuni di minor peso hanno fatto vista di dubitarne (1). Gli argomenti di costoro provano solo una totale mancanza delle regole logiche quanto all'opera del definire le cose, e mostrano apertamente la loro tendenza al materialismo, se anco non lo professano senza velo. Io capisco bene, che si può abusare della parola *animale*, facendola servire a significare checchè si voglia; ma il torto sarà di chi n'abusa. Che se la si vuol prendere in un senso arbitrario, diverso da quello in che l'adopera il comun degli uomini, converrà almeno avvertirne il lettore, e dopo di ciò non s'avrà che una questione di parole (2). Il dire, come dicono costoro, che non in tutti gli animali si scoprono le vestigie della sensazione, è un supporre la questione decisa, cioè è un porre per certo, che nel senso della parola *animale* non entri punto la sensazione. Perocchè se vi entrasse, chi ebbe loro mai detto, che quegli esseri, che hanno presi ad esaminare, e in cui non hanno trovato vestigio di sensazione, sieno animali? Se son chiamati animali, non convien meglio attribuire una sì fatta maniera di parlare all'opinione volgare, che stima in quegli enti essere il senso? Che se pur si trova che non l'abbiano, essi escono con ciò stesso dalla classe degli animali, ed entrano in quella de' vegetabili od altra qualsiasi; ma non deesi ad ogni modo forzar la parola *animale* a significar quello che non significa, per mera voglia di mantener certi esseri con violenza in una specie che lor non ispetta, e che non sarebbe oggimai una specie sola, ma più, miste e confuse insieme, quando comporre la si volesse di cose sì dispara-

(1) Cabanis mise la vita nel sentire: ma che? tolse poi la parola *sentire* in un senso traslato, pel rispondere che fa un corpo sotto all'azione degli stimoli con certi effetti esteriori. Questo non è un vero *sentire*, non è il sentire di Linneo, di Buffon, e del comune degli uomini.

(2) Il vocabolario della Crusca alla voce *animale* egregiamente definisce, « ciò che ha anima sensitiva ».

te, come son quelle che hanno il senso, e che non lo hanno (1). Sono adunque due questioni diverse il chiedere « che cosa sia l'animale », e il chiedere « se questo o quell'ente appartenga alla classe degli animali ». E il comun degli uomini può benissimo ingannarsi a decidere questa seconda, senza che si inganni però a decider la prima.

Che se ci piace investigare l'origine della parola, egli è manifesto che animale viene da *anima*, e vale quanto dire ciò che ha l'anima. Ora io credo che nessuno vorrà tenersi oggidì all'anima vegetabile di Aristotele, il quale con una tale ipotesi dell'anima de' vegetali si spacciò agevolmente da tutto quel difficile, che conteneva in sè a spiegare il fatto della vegetazione delle piante, mantellando con un suono acconciamente inventato la propria ignoranza delle speciali cause di quel meraviglioso avvenimento della natura. Lasciata dunque da parte questa vecchia ciarpa della filosofia, che mai non appartenne al genere umano, diremo che la parola anima, presa dall'aria, (ἄνεμος lat. *anima*) come quella che par muoversi da sè stessa, fu applicata a significare il principio sensitivo, a cui appartiene la spontaneità del moto. E veramente che bisogno ci avrebbe avuto di supporre un' anima ne' corpi, se tutto in essi avvenisse per movimenti estrinseci e violenti, a spiegare i quali bastano le forze fisiche e chimiche, o comecchessia materiali della natura? Questo nome « anima » dunque dovea esser assunto per indicare qualche cosa al tutto diversa da ciò, che le forze materiali possono operare; la qual cosa non è altro che la *sensazione*. Perocchè solamente la *sensazione* è un fenomeno di così distinta natura dal movimento fisico, che non ha con esso la minima similitudine o prossimità, sebbene ell'abbia col movimento una relazione d'altro genere, che noi toccheremo più innanzi (2).

---

(1) Duole a vedere quante idee abbia malamente confuse M. Gioja in un libro, che a lui piacque intitolare *Esercizio logico!* Quivi prende a sostenere, che alcune bestie sien prive di sensitività, ed altre dotate anco d'intelligenza! La nostra gioventù italiana non potrà attignere da scrittori così inesatti, se non idee imperfette ed erronee; ed ella avrebbe pur bisogno di acquistare per tempo le nozioni delle cose più accurate e più veritiere.

(2) Laonde diede prova, pare a noi, di giusto criterio Giacopo Sacchi,

CAPITOLO II.

DELLA ESSENZIALE DIFFERENZA FRA IL *PRINCIPIO SENZIENTE* E IL *CORPO*.

E perchè veggiamo come faccia bisogno agli uomini di aver pure una parola distinta e propria, oltre quella di corpo, a significare il principio de' fenomeni della sensazione, io ritoccherò qui ciò che rende così dissimili e anche opposte fra loro le due serie di fenomeni di cui favelliamo, cioè i fenomeni esterni de' corpi, e quelli interni della sensazione: di che apparirà chiarissima la distinzione e fin anco l'opposizione de' principj di que' fenomeni; i quali principj acconciamente furono denominati *corpo* ed *anima*. In facendo la quale esposizione io conseguirò un vantaggio singolare, di dar cioè al mio discorso un fondamento indipendente al tutto fin anco dall'uso delle parole. Perocchè col far vedere l'esistenza in natura di due serie di fenomeni al tutto distinte, apparirà da sè la necessità di due distinti principj, i quali, perciò che distinti, si vogliono denominare con due vocaboli; di guisa, che negandomisi anco che questi due vocaboli sieno quelli di *corpo* e di *anima*, rimarrà sempre indubitata la necessità di dover sostituire a quelli due altri vocaboli; e a me poi non troppo importa delle parole, purchè si convenga nelle cose. Ma fermata la necessità de' due vocaboli, io credo di non incontrare più difficoltà nè anco nell'uso delle parole, e che mi si accorderà facilmente, che io possa prendere pel principio de' fenomeni puramente materiali la parola *corpo*, riservando la parola *anima* a indicare il principio della sensazione.

Tutto sta dunque a ben osservare la diversità, che passa tra i fenomeni materiali e i fenomeni della sensazione.

A tal fine s'immagini di avere qua dinanzi a noi un uomo o un animale qualsivoglia, affetto da diverse sensazioni, e

---

quando prese a combattere l'analogia stabilita da Brown tra gli *animali* e le *piante*, mostrando come queste due maniere di esseri differiscano essenzialmente, e non si possa attribuir loro la vita, prendendo questa parola nello stesso significato.

queste, acciocchè meglio apparisca ciò che son per dire, violentissime. Noi percepiamo quest' uomo co' nostri sensi; cioè co' nostri occhi discerniamo tutte le sue fattezze e lineamenti, possiamo tastarne le forme colle nostre proprie dita, e ricever da lui tutte le sensazioni ch'egli produce cadendo sotto i nostri varj sensi. Ora si consideri: fra tante sensazioni, che noi abbiamo ricevuto da lui, ci venne forse comunicato altresì quel piacere, o quel dolore violento, a cui l'abbiam supposto in preda? Certamente che i sentimenti del suo dolore o del suo piacere debbono aver prodotto nelle diverse parti del suo corpo delle contrazioni e alterazioni di forme, sicuro segno de' dolori ch' egli patisce, o de' piaceri di che è inebbriato: a ragion d'esempio, il volto pallido, gli occhi languenti e affossati, le ciglia arcuate, l'occhio estremamente sbarrato, lo stringer de' denti, e il dimenarsi, ed altri tali effetti del dolor che prova, fanno conoscere in lui un gran sofferire, quando anche non cel dicesse con grida e lamenti. Ma, si badi bene, non si domandava se noi conosciamo ch' egli sia fieramente addolorato, argomentandolo dagli effetti che il dolore produce nello stato e conformazion di suo corpo; non è questo che voleasi sapere; volea sapersi, se ciò che noi abbiam percepito da lui in veggendolo ed in toccandolo, sia il suo stesso dolore, o pure sieno meramente gli effetti del suo dolore; se quella pena, che il fa così trangosciare, sia veduta co' nostri proprj occhi e tocca colle nostre mani, o da noi fiutata, o se in somma sia caduta ella stessa sotto i nostri sensi. Ognuno non esiterà a risponder di no: perocchè sotto gli organi de' nostri sensi non cadono se non i soli corpi in quanto sono colorati, in quanto sono duri e impenetrabili, e sonori, e odorosi, e gustosi, ed hanno altre tali qualità sensibili. Or dicasi dunque, se il dolore di quell'uomo sia qualche cosa di simile a tutto ciò, in una parola s' egli sia un corpo. Chi ne avesse alcun dubbio, ragioni seco stesso in questo modo: « se quel dolore è un corpo, e se egli stesso è caduto sotto i miei occhi, di che colore è egli dunque quel dolore? è egli forse rosso, o verde, o giallo? se è caduto sotto il mio tatto, di che forma l'ho io trovato? rotonda, o quadrata? è egli duro, impenetrabile, o molle e cedevole? qual peso avea, quale era il suo volume? potea egli

muoversi, e tragittarsi qua e colà, come si tragitta una palla od altro simil corpo? s'egli è odoroso, a qual odore rassomiglia il suo? a quel dell'aceto, o dell'assa fetida, od altro? e così vadasi discorrendo ». E ciascuno sentirà subito l'assurdo del supporre che quel dolore sia un corpo, o che abbia le qualità sensibili proprie de' corpi. E pure, se quel dolore si percepisse da noi egli medesimo co' nostri organi sensitivi, forz'è ch'egli avesse le qualità sensibili, e sempre l'una o l'altra fra le opposte. Con questo ragionamento sarà oltremodo facile a ciascheduno il conchiudere, 1.° che non è il *dolore* o il *piacere* di quell'uomo, che cada sotto i nostri sensi, nè si può immaginare, che il dolore altrui sia un corpo, cioè tal cosa, che valga a toccare i nostri organi sensitivi; 2.° che dunque abbiam noi conosciuto che quell'uomo sofferiva degli acerbi dolori, non perchè gli abbiam percepiti co' sensi nostri que'dolori, ma perchè ne percepimmo gli effetti, che quelli produssero e lasciarono impressi nel corpo di quell'uomo, cioè i raggrinzamenti della pelle, le contorsioni, il mutar colore, lo stridere, ed altrettali; e fu con un celere argomento dell'intelletto, che ascendendo da' segni alla cosa segnata, dagli effetti alla causa, conchiudemmo, che quell'uomo dovea sofferir gran pena; perocchè il suo corpo mostrava i fenomeni soliti a cagionarvi i dolori.

Chi pertanto non vede, esser due cose al tutto diverse, il corpo dell'addolorato che esternamente si muta, e la sensazione del suo dolore? Il corpo dell'addolorato cade sotto i miei sensi, e produce in me delle sensazioni; il dolore all'incontro non cade sotto i miei sensi, ma sta tutto in lui solo: il corpo che cade sotto i miei sensi, è il termine dell'attività de'sensi miei; il dolore di quell'uomo non è punto il termine di questa attività de' sensi miei, nè può essere; egli non passa fuori dal *soggetto*, nel quale egli è: perciò la natura di questo dolore si dice acconciamente *soggettiva*, come quella che non è altro che una modificazione o passione tutta interna del soggetto stesso; là dove la forma e l'altre qualità sensibili del corpo percepito si possono appellare *extra-soggettive*, come quelle che si prestano ed offeriscono a' miei organi quasi un lor termine, ma restando esterne ad essi, ed a me, che sono il soggetto percipiente: l'una

di queste due cose non si può confonder coll'altra, ciò che è termine del mio senso non è la stessa mia sensazione, e ciò che è sensazione non è il termine e la causa della stessa. Il termine, la causa delle sensazioni (il corpo) è essenzialmente diverso dall'*Io*, cioè dal soggetto; anzi egli ha una opposizione coll'*Io;* perciocchè il corpo agisce sull'*Io*, e perciò rispetto all'*Io* egli è attivo, mentre questi rispetto al corpo sensibile è passivo. La sensazione all'incontro appartiene all'*Io* stesso, è nell'*Io* percipiente, è un nuovo stato dell'*Io*, è un modo nel quale l'*Io* (cioè il soggetto) si trova dimorare.

Vi hanno dunque due generi di cose da noi sentite, opposte fra loro, o, se così le si vuol nominare, due serie di fenomeni al tutto dissimili; que' fenomeni che appartengono al corpo, che è termine esterno e cagione delle sensazioni, e quelli che appartengono al soggetto e sono entro il soggetto, cioè le sensazioni stesse: i primi fenomeni fanno percepire un'*attività* sopra di noi, i secondi all'opposto fanno percepire una *passività* in noi; gli uni non si posson dunque in alcun modo confondere cogli altri, come non si può conoscere ciò che è *sensifero*, con ciò che è *sensitivo*. Ma se ciò è evidente, egli è evidente altresì, che due serie di fenomeni così fra loro distinti ed opposti, esigono e chiamano anche due opposti principj: cioè a dire, egli è evidentemente necessario l'ammettere un principio che opera, ed un principio che patisce; un principio di ciò che cade sotto i sensi, ed un principio che costituisce il sensorio sotto cui cade; in una parola un Non-io che opera, ed un *Io* che patisce; un agente extra-soggettivo, ed un soggetto senziente: il che è quanto dire finalmente un *corpo* ed un'*anima*, degli esseri inanimati e degli animali.

Qualsivoglia nome si applichi a questi due principj, essi non costituiscono meno le due grandi classi di cose, in cui si mostrano partiti i fenomeni che compongono l'universo; e i quali non si potranno condurre giammai ad un solo principio.

CAPITOLO III.

DELLA VITA COME QUALITA' DEL CORPO VIVENTE, E DELLA VITA COME QUALITA' DELL'ANIMA SENSITIVA.

Vi hanno adunque due serie di fenomeni intieramente diversi, i fenomeni che si riferiscono a qualche cosa distinta per natura dal soggetto senziente, e che noi chiamammo extrasoggettivi, ed i fenomeni che non escono dallo stesso soggetto senziente, ma che si consumano in lui, e che perciò noi appellammo soggettivi: i primi costituiscono le *qualità sensifere* de' corpi, cause di sensazioni; i secondi costituiscono le *sensazioni* stesse (1). Queste due serie di fenomeni suppongono ed esigono due principj, onde dipendono; cioè il *principio sensifero*, o sia atto a muovere la sensazione, ma non atto a sentire; e il *principio sensitivo*, o sia atto a sentire, ma non atto a muovere la sensazione. Noi abbiamo avvicinati questi due principj considerandoli in un uomo sofferente per atroce dolore; il corpo di quest'uomo con tutti i movimenti, e l'alterazione delle forme cagionata dal dolore, cade sotto i nostri sensi, e li eccita a sentire, e perciò appartiene al *principio sensifero*: il dolore stesso all'opposto, di cui quell'uomo è straziato, non cade sotto i nostri sensi, non li eccita, non apporta a noi nuove sensazioni, e però appartiene al *principio senziente* di quell'uomo, e si consuma tutto in lui, di cui il dolore è un atto, o uno stato. Ora convenendoci imporre due nomi a questi due principj, noi loro imponemmo quelli, che loro impose l'uso comune del genere umano, chiamando il primo *corpo*, ed il se-

---

(1) Nel *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. V, c. I, art. IV, noi abbiamo distinte le *qualità sensibili* dalle *sensazioni*. Ivi abbiamo adoperato la denominazione di *qualità sensibile*, anche allor quando si dovea dire con proprietà di parlare *qualità sensifera*, e ciò per evitare i *neologismi*, che non fossero necessarj alla scienza. Dovendo però or noi trattare ex-professo dell' *animalità*, e però spingere più innanzi l' analisi delle sensazioni, ci è giocoforza di distinguere ciò che è *sensibile*, da ciò che è *sensifero*. E la necessità che abbiam di questo vocabolo per dar chiarezza e distinzione alle idee, si vedrà giustificata da quanto diremo in appresso.

condo *anima;* e in quest' anima è il principio dell' *animale*, che viene quanto a dire « ciò che ha anima ».

La qual dottrina dimostra ad evidenza, che l'anima anche semplicemente *sensitiva* non è corpo; anzi cosa di natura dal corpo distinta, e fornita di proprietà opposte alle corporee: dimostra perciò che il solo corpo, se non vi avesse qualche altro principio da lui diverso, non potrebbe formare di sè l'animale; perocchè il corpo preso da sè solo è materia essenzialmente extra-soggettiva, là dove l'animale suppone un interno principio soggettivo, o sia un soggetto (1).

Di qui è, che noi non possiamo ammettere la definizione dell'anima che dà Aristotele, nè pur come definizione appartenente all'anima meramente sensitiva. Perocchè questa celebre definizione, abbracciata poi dagli scolastici, dichiarava l'anima « un atto del corpo organico » (2). Ora se l'anima fosse nulla più che un atto del corpo, ella non sarebbe distinta dal corpo, se non solamente come è distinto un atto dalla cosa, a cui l'atto appartiene; sarebbe nulla più finalmente che un modo di essere della cosa. Ma ciò non va: l'anima non è un modo di essere del corpo, ma ella è cosa diversa dal corpo, e quello che più monta, di opposta natura; perocchè il corpo non è che il principio stimolatore o suscitatore della sensazione; ma l'anima è quella che ha in sè la stessa sensazione, costituendosi per la sensazione uno stato dell'anima.

---

(1) Vedi la semplicissima e insieme irrepugnabile confutazione del materialismo da me fatta nel *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. V, c. XVI, art. III. Ella è dedotta appunto dalle due serie essenzialmente distinte de' fenomeni extra-soggettivi, e soggettivi. Ivi anco scorgesi chiaramente indicata l'origine storica del materialismo. Trovandosi continuamente queste due serie de' fenomeni unite insieme, come sono nell'uomo addolorato, il quale a noi si mostra qual principio extra-soggettivo, mentre in sè egli medesimo è un principio tutto soggettivo, in cui passano i fenomeni del dolore, che di fuori non si riversa; egli era ben facile confondere e mescolare in una queste due serie di fenomeni; persuadendosi, tutti que' fenomeni esser della natura medesima, di che il materialismo. Fu dunque questo sistema uno sbaglio pigliato per difetto di accurata osservazione.

(2) *De Anim.* L. III (text. 4 e 5). *Anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

Ciò che si può dire si è, che l'anima trae il corpo organico in un cotal suo atto, che prima egli non aveva; e perciò si può chiamarla, come ottimamente la chiama s. Tommaso, « il « primo principio della vita » (1); ma non mai, pare a me, l'atto stesso di un corpo. E che il corpo organico venga posto in un atto del tutto nuovo dall'anima, egli è ben facile a riconoscerlo, ove si paragoni un cadavere con un corpo vivente; perocchè nel cadavere tutto è immobile, e nel vivente tutto si muove; questo si conserva, quello si corrompe e consuma; in questo il colore, l'odore, le fattezze, il giacimento, ogni cosa è diversa dallo stato di quello: dunque questo ha un atto di cui quello è privato; ma quest'atto io lo chiamerò bene *animazione*, ma non mai *anima* (2).

E a vederlo chiaramente, riprendiamo la distinzione delle nostre due serie di fenomeni, che dicemmo extra-soggettivi e soggettivi, e che costituiscono la non varcabile differenza fra l'anima sensitiva ed il corpo.

A quale delle due serie appartengono essi tutti que' fenomeni, che io scorgo in un corpo animato, e che me lo fanno tanto evidentemente distinguere da un inanimato cadavere? Cadono essi sotto i miei sensi esteriori: perocchè non riconosco io i caratteri, che mi fanno discernere un corpo esser vivo, mediante le sensazioni che egli in me produce? certamente, egli è co' miei occhi che io ne veggo il colore lucido e rosseggiante, i movimenti della respirazione, quelli delle palpebre, quelli delle singole membra, la locomozione spontanea del corpo intero; è colle mie mani che in toccandolo e palpandolo io ne sento il calore vitale diffuso per tutto, la mollezza delle carni, il battito del cuore e de' polsi; è co' miei orecchi che raccolgo i suoni inarticolati che egli manda dalla bocca, e gli articolati: se io prolungo le mie esperienze, trovo che egli mangia e fa altre funzioni animali, che per esse si conserva in istato: tutto ciò io rilevo mediante più sensazioni che da lui mi ven-

---

(1) *S.* I, LXXV, 1.

(2) Ebbero dunque ragione i platonici distinguendo l'*animazione* dall'*anima*; checchè poi in altro farneticassero.

gono. Giudico adunque, argomentando da questi segni alla cosa segnata, che quel corpo vive, che quel corpo ha un atto che non hanno punto i corpi che non vivono, cioè che ha delle qualità e virtù singolari che non si hanno nella pura e sola materia: al complesso adunque di queste virtù, o più tosto di questi fenomeni che ravviso nel corpo, io dò la denominazione di *vita* del corpo. Ma riman fermo, che poichè tutti questi segni io li ricevo dall' azione che quel corpo vivente esercita sopra i miei organi sensitivi, quei segni appartengono ai fenomeni extra-soggettivi, e non ai soggettivi; perocchè son fenomeni venienti da un principio fuori di me soggetto senziente; e che il principio di que' fenomeni non è la virtù *sensitiva*, ma la virtù *sensifera* o stimolante che è in quel corpo che agisce sopra di me. Giudico dunque che l'*animazione* del corpo ha bensì cagionato un' alterazione nella virtù sensifera di lui, perocchè ora eccita in me tali sensazioni, che non è atto a cagionarmi un altro corpo, che perciò dico inanimato; giudico che la virtù sensifera di quel corpo è stata modificata, che ha ricevuto un atto nuovo, che chiamo *vita del corpo;* ma non giudico per questo, che quella *vita del corpo* sia l' anima stessa, che è il principio de' fenomeni opposti a' sensiferi, cioè il principio de' fenomeni soggettivi. In questo modo Aristotele confuse la *vita* del corpo coll' *anima* che la produce; e diede a questa una definizione che non appartiene che a quella, chiamandola un atto del corpo organico.

So quello che si opporrà a questo ragionamento; ma ciò che si opporrà, non varrà che ad aggiungergli maggior chiarezza. Dirassi: «voi avete supposto, che l'animazione del corpo non conoscasi se non solo da' segni esteriori e sensibili, da' quali chi lo vede, lo tocca, n' ode i suoni, ne riceve insomma quelle sensazioni che soglion dare i corpi viventi, conchiude che il corpo è vivo. Ma la prova della vita del corpo non è tanto quella che nasce da una esperienza esterna de' sensi, che s' applicano ad esso, quanto quella che nasce da ciò che passa nello stesso vivente. Colui che è vivo sa d'esser vivo, senza bisogno di certificarsene co' segni esterni: anzi solo que-

gli che vive ha la prova indubitata della sua vita: perocchè i segni meramente esterni potrebbero talor fallire ».

Certamente, io rispondo, potrebber fallire: potrebber fallire appunto perchè sono segni, perchè non fanno percepire la cosa stessa, ma danno solo il modo di argomentarla; quando all'incontro quegli che sente di esser vivo percepisce la stessa vita, e non ha bisogno di dedurla da segno alcuno, quindi non può ingannarsi. Ma come mai, dico io, colui che è vivo percepisce la propria vita? — Colle sensazioni o sentimenti, voi mi rispondete, che dal suo corpo riceve internamente. — Non potevate dir meglio; ma or quivi appunto è mestieri d'aver presente la distinzione delle due serie di fenomeni già annunziata. Perocchè fin anco nelle sensazioni o sentimenti, che prova dentro di sè chi vive, indipendentemente dai corpi esteriori, convien distinguere fra le *sensazioni* stesse che prova quel soggetto sensitivo, e quell'*agente* che in lui le suscita.

Perocchè io vi interrogo in questo modo: « nell'uomo che sente di vivere dentro da sè, e sente medesimamente, se volete, di fare tutte le funzioni della vita, senza bisogno d'interrogarne i suoi occhi, o il suo tatto, o l'altre esteriori potenze di sentire, o voi vi fermate a considerar solo i sentimenti ch'egli in sè sperimenta, senza por mente all'agente che in lui li eccita, e in tal caso voi non avete che de' fenomeni, che tutti si compiono nel principio *sensitivo*, perocchè le sensazioni o i sentimenti non si possono riferire che a un principio che sente, nè fuori del principio che sente può immaginarsi che esista un sentimento o una sensazione: ora colui che sente è il soggetto, come già l'appellammo, delle sensazioni: abbiam dunque solo de' fenomeni soggettivi. Se poi voi non vi fermate alle sensazioni, ma riconoscendo che le sensazioni sono fenomeni passivi, tali cioè che modificano o costituiscono lo stato del soggetto senziente, ne inducete che il soggetto senziente dee essere stimolato ed affetto da qualche altro principio esteriore a lui, che lo affetta suscitando in esso quei sentimenti; in tal caso voi avete trovate e riconosciute delle azioni che vengono fatte nel soggetto da un agente diverso dal soggetto, *azioni* che non si possono confondere colle *sensazioni*

da esse prodotte; e in queste azioni avete appunto scoperto l'altro genere di fenomeni, che chiamammo extra-soggettivi, e che riputammo ad un principio al tutto estraneo dal soggetto senziente, quantunque egli agisca su questo soggetto. Rimangono dunque ferme le due serie de' fenomeni; rimangono fermi i due principj soggettivo ed extra-soggettivo, che abbiam distinti. Ciò fermato, si paragoni ciascuna di queste due serie di fenomeni che passano nel sentimento dell'uomo che vive, coll'altra de' fenomeni esterni, dai quali prima abbiam conosciuto che un corpo è vivo, mediante diverse proprietà sensifere che in lui trovammo; e si badi quale delle due serie è omogenea a questa terza. Indubitatamente quella degli extra-soggettivi; perocchè già vedemmo, che le qualità che noi rileviamo in un corpo vivo co' nostri sensi esterni, cadono tutte sotto i nostri sensi, e non sono elle stesse le nostre sensazioni, ma delle *azioni*, eccitamenti delle *sensazioni*. Ammettasi adunque che chi vive, senta di vivere mediante sensazioni interne; ma questo sentir di vivere o si fa consistere nelle stesse sensazioni, e in tal caso trattasi della *vita del soggetto* che sente, perocchè le sensazioni si compiono in lui, e non escon da lui; o si fa consistere nell'azione o impulso ch'egli riceve da un che diverso da sè (a cui fu imposto il nome di *corpo*), e in tal caso potrà benissimo intendersi della *vita* del corpo. Or però questa *vita* del corpo non consisterà in sensazioni come la vita dello spirito, ma sarà della natura e dell'indole di quella che si scoprì in esso corpo vivente esaminandolo co' sensi esterni, cioè sarà una *vita* consistente non in sentire, ma in far sentire; una vita che può definirsi un'attitudine, o «una virtù di agire nel soggetto sensitivo, e di cagionare in lui certe passioni che sentimenti si chiamano»: rimanendo sempre distintissimo questo *agente* dal *soggetto* nel quale agisce, e convenendo a quello il nome di *corpo*, come conviene a questo il nome di *anima*.

Da tutto ciò consegue l'importantissimo corollario, che i naturalisti prendono il nome *vita* in due significati differentissimi: di che non accorgendosi, per men di analisi, traggon poi dalla confusione delle due vite molte erronee dottrine. Perocchè altro è il dire che il soggetto vive, altro il dire che il corpo vive: altro è la vita del soggetto senziente, altro quella del corpo.

sensifero: la prima sta tutta in sensazioni, la seconda non istà che in certi movimenti e funzioni, che sono termine o causa delle sensazioni, ma che non sono sensazioni. Così appunto accade di molti vocaboli che s' applicano ad oggetti diversi e ne ricevono diversi significati: a ragion d'esempio la *sanità* applicasi all'animale ed alla medicina, ma in tutt'altro significato: dicesi *sano* l'animale intendendo dire che ha la sanità in sè stesso, dicesi *sana* la medicina intendendo non che la medicina abbia in sè stessa la sanità o la malattia, ma sì che ella produca la sanità (1). Dire adunque che un corpo ha vita, vien quanto a dire che ha una tal virtù in sè, che il rende atto a cagionare un determinato sistema di sensazioni in un soggetto sensitivo che o lo osserva da fuori, o ne prova l'azione da dentro, senza la qual virtù quel corpo direbbesi morto (2). Egli è ben vero, che questa virtù fa due distinte maniere di effetti, ma tutti però ugualmente soggettivi: l'una, quelli che essa cagiona in un soggetto che da di fuori osserva il corpo vivente; l'altra, quelli che cagiona nel soggetto interno, che da dentro sperimenta l'azion del corpo. I primi effetti non son che segni, come dicemmo, dai quali argo-

---

(1) Il filosofo nel tempo stesso che dee attenersi fedelmente all' uso comune de' vocaboli, ha pure il debito di adoperare ogni sottigliezza maggiore a separare l'uso *proprio* ed unico del vocabolo, da' suoi usi *traslati* e moltiplici. Ell'è questa separazione de' diversi valori del vocabolo talora troppo difficile ad accertarsi, che trae sovente in errore colui, che vuol rilevare le opinioni del genere umano mediante lo studio delle lingue; perocchè a conoscere la vera sentenza del senso comune è uopo attenersi al significato *proprio* del vocabolo. — Fissare il senso proprio di ogni vocabolo, e illustrarlo; indi derivarne i traslati secondo l'ordine della loro prossimità al senso proprio, ecco il principale uffizio de'vocabolarj, la legge secondo la quale dovrebbero esser composti: ma tali vocabolarj ci mancano ancora.

(2) La definizione che dà Bichat della vita non merita di essere accennata se non come una prova del poco studio che mostrano aver posto nelle scienze logiche non pochi degli scrittori moderni sebben celebrati di medicina. « La vita, egli dice, è l'unione delle funzioni resistenti alla morte » (P. I, art. 1). Convien dunque sapere che cosa sia la morte, per intendere questa definizione: or che cosa è la morte, se non la cessazion della vita? La vita dunque, secondo questo autore, è l'unione delle funzioni resistenti alla cessazione della vita!

mentiamo che un corpo vive, notando in lui le funzioni della vita, che rispetto a noi osservatori si riducono a certi sistemi di sensazioni in noi eccitate; i secondi effetti, cioè le azioni interne che il corpo vivo fa in sul soggetto sensitivo, che lo inabita, per così dire, non sono meri segni di vita, ma il loro complesso o per dir meglio la virtù operativa di quelli costituisce la vita stessa del corpo animato; i primi effetti si rilevano e notano coll' *osservazione esterna;* i secondi si rilevano solamente coll' esperienza ed *osservazione interna.*

Coll' ajuto delle quali considerazioni si può portar diritto giudizio delle più comuni definizioni che danno i naturalisti della vita, cioè si può conoscere che quelle non sono definizioni della vita, ma bensì sono un complesso di segni che ci fanno conoscere dov' è la vita; perocchè i naturalisti non sogliono comunemente definir la vita del corpo se non da quegli effetti che cadono sotto l'osservazione esterna (i quali, come dicevamo, son segni e non più della vita), e non da ciò che un corpo fa provare al soggetto senziente che lo inabita, dove propriamente la vita del corpo consiste.

A conoscere la verità di questa osservazione consideriamo le due seguenti definizioni della vita.

Il B. Cuvier dice: « La vita è un vortice più o meno rapido, « più o meno complicato, che trascina seco molecole, le quali « quantunque di varie guise, non differiscono da quelle che « vi entrarono prima; vortice in cui le molecole individuali « entrano e ond' escono sì fattamente, che al corpo vivente è « più essenziale la forma, che la materia » (1).

Il Ranzani descrive la vita in queste parole: « Nei corpi che « comunemente chiamansi viventi chiunque *osserva* un non « mai interrotto intestino movimento, e quantunque alcuni « agenti esterni tendano talora ad alterarli ed a distruggerli, « altri agenti ed esterni ed interni però si adoperano inces- « santemente per conservarli. *Veggono* in oltre gli uomini che « que' corpi, che essi dicono viventi, generano esseri a sè so- « miglianti, i quali crescono, mercè l'introduzione nella propria

(1) *Le Règne animal distribué d'après son organisation*, Introduction.

« sostanza delle materie nutritive, ciò che gli altri corpi non « fanno. Frequente è poi a chiunque l'occasione di *esaminare* « l'interna struttura dei corpi viventi, e di *scorgere* gli organi « loro, i canali cioè per entro ai quali scorrono materie flui- « de; mentre ne' corpi non viventi si trovano bensì pori, ove « s'insinuano talora alcuni fluidi, ma nè i pori formano veri « canali, nè i fluidi che vi entrano fanno parte di que' corpi; « nè servono altrimenti alla conservazione dei medesimi, ma « piuttosto a guastarne la tessitura » (1).

Basta dare un'occhiata a queste e simili altre definizioni e descrizioni della vita de' corpi, per accorgersi ch'esse non contengono se non de' fenomeni extra-soggettivi, e ch'esse son fatte sopra quanto dà l'osservazione esterna applicata ad un corpo vivo; ch'esse perciò non definiscono veramente la vita, ma non fanno che raccogliere de' segni esterni, a' quali si possa conoscere, dove vi abbia vita, e dove no. E si noti bene, che non parlo della *vita* in quanto essa conviene all'anima; ma sì della *vita* in quanto conviene al corpo. Perocchè, come dicemmo, la *vita*, anche preso questo vocabolo in quel senso nel quale può applicarsi al corpo, non consiste mai in fenomeni esibiti a noi dall'osservazione esterna (i quali fenomeni non son più che effetti e segni della vita); ma solamente consiste in fenomeni, sebbene extra-soggettivi, tuttavia esibiti dall'esperienza e osservazione interna: consiste in quella virtù, che ha il corpo di agire in sul soggetto che lo inabita, producendogli quel moltiplice sentimento, che dicesi della vita (2).

---

(1) A cui piacesse applicare l'osservazione che noi qui facciamo, alle principali definizioni della vita date da' migliori autori, apra la Fisiologia di L. Martini, ed alla Lezione XXXIII troverà belle e raccolte le definizioni della vita date da Stahl, De-Sauvages, Boërhaave, Hoffmann, Gaubio, Leroy, Gregory, Cullen, Vrignauld, Goodwing, Kant, Baumes, Erhard, Caldani, Dumas, Crevisano, Schmidt, Gallini, Girtanner, Chaptal, Humboldt, Sementini, Lamark, Virey, Richerand, Hufeland, Darwin, Cuvier, Morgan, Cabanis, Bichat, Adelon, Moion, Sprengel, Brown, e dal Martini medesimo, e potrà a pieno convincersi della verità della nostra osservazione.

(2) L'esimio medico modanese Paolo Ruffini ben s'accorgeva colla sua perspicacia, che si abusava da' moderni naturalisti della parola *vita*, pigliandola quando in uno e quando in altro significato, e perciò scriveva:

CAPITOLO IV.

DELLA CLASSIFICAZIONE DEGLI ESSERI DELLA NATURA.

Riassumendo ciò che abbiam detto,

1.° Vi hanno due serie di *fenomeni* nella natura, gli uni che *producono* le sensazioni, e perciò si possono chiamare *sensiferi*, e il loro principio si appella *corpo* o materia, gli altri che sono le *sensazioni* stesse, e il loro principio si dice *anima*; questi sono *soggettivi*, perocchè nascono e si consumano nel soggetto sensitivo; quelli extra-soggettivi, perocchè nascono e si consumano fuori del soggetto sensitivo.

2.° Esaminando il corpo, principio de' fenomeni extra-soggettivi, esso si ravvisa in due stati diversi, nel primo de' quali dicesi che egli è *vivo*, nel secondo che egli è *morto*. Il corpo tanto nello stato di vita quanto nello stato di morte è sempre principio di fenomeni solamente extra-soggettivi; ma questi stessi fenomeni extra-soggettivi differiscono secondo lo stato di vita o di morte del corpo, e dalla diversa maniera di questi fenomeni appunto si dice che il corpo sia vivo, o pure che egli sia morto.

3.° La prima maniera di questi fenomeni extra-soggettivi, cioè quelli per ragion de' quali si dice che un corpo vive, dividonsi nuovamente in due classi; perocchè l'uomo rileva che un corpo è vivo, o mediante de' fenomeni che soggiacciono all'*osservazione esterna*, o mediante de' fenomeni che spettano alla sperienza ed *osservazione interna*: questa esperienza od osservazione interna non ha luogo se non quando trattasi del proprio corpo, e per essa appunto si chiama corpo proprio.

4.° I fenomeni dai quali conosciamo che un corpo vive, se si restringono a solo quelli che cadono sotto la nostra osservazione esterna, non sono nulla più che effetti e segni ester-

---

« Finchè vogliasi considerare la vita troppo genericamente, o prendere si « voglia, come pure pretendono di fare i moderni filosofi, siccome una cosa « sola la vita de' vegetabili, l'altra de' bruti, e quella dell'uomo; oso « asserire, che mai si giungerà a stabilire una definizione esatta, e inca- « pace di condurre in errore ».

ni, dai quali argomentiamo che il corpo è in istato di vita. All'incontro se i fenomeni, dai quali conosciamo che un corpo vive, sono quelli che appartengono alla nostra propria interna esperienza, come quando sentiamo noi stessi di vivere, mediante interni piaceri e dolori, allora que' fenomeni non sono meri effetti della vita del corpo, ma sì sono azioni immediate che fa il corpo vivo sopra il principio sensitivo. Laonde

5.° Se noi argomentiamo la vita o la morte di un corpo solamente da' segni o fenomeni esteriori, possiamo talora ingannarci in giudicare vivo o morto quel corpo, come avviene nelle asfisie o morti apparenti; là dove se la vita del corpo noi la conosciamo per interna sperienza, non possiamo ingannarci, perocchè in tal caso sentiamo immediatamente l' azione del corpo vivente, e non de' meri effetti o segni di quest'azione.

6.° Le definizioni che danno comunemente i naturalisti della vita, non consistono che in una collezione di segni esterni, a' quali si può conoscere o conghietturare che il corpo viva; ma non contengono la propria nozione della vita del corpo, la qual nozione altrove non si può rinvenire, se non « in quella virtù che ha il corpo di agire costantemente e immediatamente sull'anima, producendovi quel sentimento che si suol denominare sentimento della vita ».

7.° Finalmente da tutto ciò risulta, che la *vita*, propriamente parlando, si riferisce sempre alla sensazione, e risiede propriamente nell'*anima*, dove solo è la sensazione: che tuttavia si dà la *vita* anco al corpo, intendendosi per vita del corpo una sua virtù sensifera: in una parola, vita dicesi il *sentimento*, vita dicesi altresì la *cagione del sentimento*.

Or da queste nozioni esatte convien dedurre una norma secondo la quale dividere tutti gli esseri della natura.

La base inconcussa della prima divisione fra gli esseri naturali dee esser quella che pone da una parte gli esseri privi di senso, e dall' altra gli esseri che hanno senso. I primi non godono di una esistenza interna e veramente soggettiva, là dove i secondi solamente esistono internamente, soggettivamente. Adunque le due massime categorie o classi degli esseri naturali sono

I. Classe. Esseri extra-soggettivi, insensitivi.

II. Classe. Esseri soggettivi, sensitivi.

L' altro corollario che da ciò viene si è, che venendo ad assegnare a queste due massime classi i diversi oggetti naturali, si dee bensì osservare l'interna ed esterna loro struttura ed organizzazione, le forze loro e le proprietà relative, e finalmente le funzioni loro, in quanto tutte queste cose che da noi si osservano costituiscono altrettanti sistemi di fenomeni extra-soggettivi; ma non convien poi fermarsi in essi, non conviene costituire essi soli per base della prima e fondamentale classificazione; ma sì valutare que' fenomeni nella loro relazione col senso che essi segnano, e di cui sono più o meno probabili indizj: sicchè a tenore di questa probabilità o certezza conviene dichiarare l'uno o l'altro essere appartenente alla prima o alla seconda delle indicate supreme categorie.

E così veramente furon sempre soliti di procedere i più classici scrittori delle cose naturali; e solo alcuni de' più recenti deviarono da questo canone importante della scienza della natura; colpa del loro materialismo, e della mancanza di sana logica, onde avvenne ch' essi si fermarono a' fenomeni esterni considerati in sè stessi, e non considerati come indizio della sensazione interna.

Se Linneo e Pallas ed altri tali naturalisti collocarono nel regno animale alcune produzioni, che Tournefort avea poste fra i vegetabili, ciò essi non fecero se non perchè credettero di avere in quelle osservati dei segni di sensitività; non si fermarono dunque essi a considerare l'organizzazione e gli altri caratteri esterni per sè, ma come segni di fenomeni interni e soggettivi. Che se or si trovasse con più accurato esame, che que' segni, da' quali Linneo ed altri credettero poter dedurre una sensitività, non danno prove bastevoli ad assicurarci dell'esistenza di senso, converrà di nuovo lasciar quegli oggetti naturali in dubbio della categoria a cui appartengono. E tali sono appunto le dubbiezze che solleva lo Spallanzani intorno ad alcuni esseri naturali.

« Non potrebbe egli darsi, dic' egli, che questi effetti, che « in certi animali sembrano avvisarci del sentimento, null'altro « fossero che il risultato d'una forza semplicemente meccani-

« ca? Cominciando dalla scimia, e venendo giù pei differenti « ordini di animali, veggiamo che gli organi esprimenti il « sentimento si fanno sempre o minori di numero, o più oscu- « ri, talchè arrivando al polipo e all' ortica di mare, giudi- « chiamo del loro sentimento dai moti di contrazione e dila- « tamento, dall' afferrare la preda, dall' ingojarla ecc. Ma tal « giudizio è egli veramente sicuro? Non sono forse a simil « genere di movimenti molto consimili quelli d'un pungiglione « d'una vespa, che non lascia di saettare ad onta d' essere « staccato dal ventre; del cuore di una ranocchia, che batte « per molto tempo dopo d' averlo strappato dal petto; degli « intestini separati del basso ventre, e a brano tagliati, che « strisciano a guisa di tanti vermi, e continuano gli ondeg- « giamenti di prima? E se egli è fuor di dubbio dipendere « i movimenti del pungiglione, del cuore, e degli intestini « dalla forza d' irritabilità, per che cagione da simil forza non « potrebbero per avventura dipendere quelli del polipo e del- « l' ortica di mare, massimamente essendo questi animali « sommamente irritabili? »

I quali dubbj vengono confermati dalle seguenti considerazioni.

« Nessun polipo (1) corre dietro alla sua preda, nè la ri- « cerca co' suoi tentacoli (2); ma allorchè qualche corpo stra- « niero viene a toccare questi fili, essi l'arrestano, lo condu- « cono alla bocca, e il polipo lo inghiotte senza distinzione « alcuna; egli lo digerisce e se ne nutre, se questo corpo ne « è suscettibile; ovvero lo rigetta intiero se si conservò per « qualche tempo intatto nel suo canale alimentare. In questa « serie di operazioni non si deve scorgere sentimento, come « non si deve scorgerne ne' movimenti delle foglie della *dionea* « *musipula*, le quali tocche da una mosca od altro, si rin- « serrano incrocicchiando le spine o i loro orli a guisa dei « denti di una trappola da sorci. Egli è sì vero che questi « moti non si debbono attribuire al sentimento, che spesso il « polipo unitamente alla sua preda inghiotte le stesse sue brac- « cia, non distinguendo queste da quella; ma le braccia escono

(1) Piccolissimo animale gelatinoso, privo d'occhi, attaccato ad una roccia.
(2) Braccia o lunghi fili flessibili in ogni senso.

« poscia dallo stomaco, come tanti altri corpi, per non esser « digeribili ».

Si risponderà, che i fenomeni che mostrano i zoofiti ed altri tali esseri di ancor dubbia natura, non si possono tuttavia ridurre a quelli che si riscontrano nel regno vegetabile. — Ma non è questa cagion sufficiente per rimetterli al regno animale. E perchè l'*irritabilità* de' zoofiti non potrebbe essere una qualità tutta di proprio genere, ed atta perciò a costituire un nuovo regno nè animale nè vegetabile? (1) Questo regno in tal caso non sarebbe che una suddivisione della gran classe degli esseri extra-soggettivi, e quella degli animali o soggettivi rimarrebbe sempre dall'altra parte. Dove ben si avverasse avervi degli esseri *irritabili* e non *sensitivi*, la classe degli esseri extra-soggettivi della natura si dividerebbe non più in due regni, ma in tre, e sarebbero

I. Minerali, inorganici.
II. Vegetabili, organici di primo genere.
III. Irritabili, organici di secondo genere.

Questa per altro semplice conghiettura non pare al tutto priva di fondamento; perocchè egli è certo, che l'*irritabilità* e *contrattilità* non ha un assoluto bisogno, per esistere, dell'accompagnamento della *sensitività;* giacchè gli organi ministri della sensitività sono in gran parte diversi dagli organi irritabili; e l'irritabilità si conserva nel corpo anco quando in esso è cessato ogni senso. Si fa ragione, che nel corpo umano l'irritabilità rimanga ben due o tre ore dopo la morte di lui: il cuore

---

(1) I movimenti che si osservano nella sensitiva (*mimosa pudica*) quando vien tocca non si attribuiscono all' irritabilità, perchè que' moti non consistono in altro che in un ripiegarsi delle foglie nelle loro articolazioni, nè i rami o le foglie si accorciano, o si distendono rapidamente e più volte, ciò che caratterizza il fenomeno dell' irritabilità. Talun credette di osservare qualche cosa di simile al fenomeno dell' irritabilità nella felce maschia di Dodoneo. Osservò Swammerdam, che quando i grani di questa pianta sono perfettamente maturati, il di lei funicolo inaridito e irrigidito a guisa d' una corda tesa si stende d'un tratto in linea retta dividendo il follicolo in due emisferi e gittando i semi per aria con qualche impeto. Ma tutto ciò non è più che un gioco d' elasticità. Lo stesso dee dirsi di fenomeni simiglianti a questo, osservati in altre piante.

delle rane estratto dal corpo continua fino a trent'ore, come è noto, le sue contrazioni. I carpioni, le anguille, de'colubri tagliati a pezzi si divincolano, si contraggono, saltellano e palpitano alcune ore dopo che è tolta la comunione de' nervi col cervello. Bacone narra come testimonio oculare, che il cuore di un condannato, strappato dal corpo e gittato nel fuoco, saltellò varie volte, da prima all'altezza di un piede e mezzo, poscia gradatamente ad altezze minori, durante il tempo di sette ovvero otto minuti. Finalmente in quegli animali dove è maggiore l'irritabilità, pare che sia minore la sensitività, come negli animali a sangue freddo, i corpi de' quali sono molto irritabili e poco sensitivi, quando al contrario gli animali a sangue caldo pajono dotati di maggiore sensitività e d'irritabilità minore (1). E perchè dunque l'irritabilità o contrattilità (2) non potrebbe costituire la nota caratteristica di un regno di esseri a sè, essendo a sufficienza provato, che l'essere un corpo irritabile e contrattile, non è certo segno ch'egli sia sensitivo? (3)

---

(1) Quello che merita anco di notarsi (e fu già osservato) si è, che questi corpi contrattili o irritabili, se si prescinde da questa loro proprietà, in tutto il resto non s'accostano già alle specie de' vegetabili le più perfette, ma anzi alle più imperfette. Laonde alcuni zoofiti furono presi in iscambio di alghe, o di altre criptogame, non già di piante della più perfetta organizzazione.

(2) Egli è indubitato, che il fenomeno dell'elasticità ha qualche analogia colla contrattilità animale. Or egli pare, che nell'elasticità il fenomeno nasca per uno spostarsi degli elementi che costituiscono le *molecole elastiche*, senza che escano della mutua sfera di attrazione, ond'è che cacciate a forza dal lor posto naturale, incontanente vi ritornano, cessata la violenza che lor fu fatta, collocandosi là dove il loro centro di gravità le determina, se non che prima di conseguire la quiete nella lor propria sede oscillano di qua e di là a guisa di pendolo per l'impulso preso. Ora perchè mai non si potrebbe credere, che anco nelle *molecole contrattili* avvenisse all'applicazione degli stimoli un simigliante spostamento di elementi e ritorno alla loro posizione tale da produrre le replicate contrazioni della fibra? chi può conoscere la mobilità degli elementi componenti le molecole contrattili, le leggi delle scambievoli loro attrazioni, e gli agenti imponderabili, che simultaneamente concorrono alla produzione del fenomeno, senza bisogno assoluto dell'azione dell'anima?

(3) Brown faceva dipendere dall'*eccitabilità* animale tanto la *irritabilità*

CAPITOLO V.

DELLA CATENA DEGLI ESSERI.

E mi sia qui permesso di far notare anco una conseguenza erronea, venuta dalla maniera onde i naturalisti tolsero a definire la vita.

Avendola essi riposta in certe qualità esterne de' corpi, le quali non sono più che segni non sempre certi della vita, che è virtù interna; fu agevolmente creduto che negli esseri della natura si trovasse una gradazione continua, senza intervallo o lacuna fra l'uno e l'altro.

Egli è ben chiaro, che perduto di vista ciò che è soggettivo, non resta, a classificar gli enti naturali, che de' caratteri extra-soggettivi; ora in questi si può benissimo trovare una cotale scala minutamente graduata. Perocchè fino a tanto, che noi consideriamo gli enti corporei solamente per quel che sono nella loro esterna e sensibile apparenza; non si può ravvisar in essi mai altro, che un variar di colori, un variar di forme, un variar di movimenti, un complicarsi di questi secondo certe leggi e ordinarsi in sistemi, a' quai sistemi può darsi nome di funzioni; le quali tutte varietà non possono costituir mai una essenziale differenza di genere o di specie, ma solo delle differenze accidentali, che si prestano a venir partite in alcune classi arbitrarie, ed anche secondo certa insensibile gradazione (1).

---

quanto la *sensitività*. Nella confutazione del browniano sistema il dott. Marzari acconciamente osservò, che queste due proprietà non si possono confondere insieme, nè ridurre ad un solo principio, siccome quelle che sono intimamente diverse fra loro.

(1) Fu appunto col microscopio, che credette di osservare la *vita* nelle piante e negli animali il sig. Needam (*Nouvelles observations microscopiques*), e indi poter conghietturare, che la vita degli animali non differisce che d' un grado dalla vegetazione! Ma col microscopio non si può certo osservar la vita degli animali; perocchè consistendo questa nella *sensazione*, ella non è cosa che cada sotto l'altrui vista benchè armata di stromenti i più perfetti. E mi fa maraviglia come la differenza e l'opposizione fra la *sensazione*, che non può esser mai oggetto di osservazione esterna, e le *qualità esterne* e sensifere de'corpi, che solo si prestano all'esterna osserva-

La cosa all'incontro va in tutt' altro modo, se gli esseri naturali non si considerano pur per quello che sono nella loro esistenza extra-soggettiva, ma oltracciò si nota ed osserva in essi anco l'esistenza soggettiva. Allora si scuoprono tosto due essenze così diverse, così contrarie (sì come sono la *sensazione*, e lo stimolo che la produce e che chiamo *qualità sensifera*), che non ammettono fra lor gradi, nè passaggio alcuno dall'una all'altra; perciocchè fra il sentire e il non sentire non ci ha distanza di grado, ma di essenza, come pure non ci ha distanza di grado, ma di essenza fra ciò che è passivo e ciò che è attivo, ciò che è causa e ciò che è effetto.

Quelli adunque che, ravvisando l'organizzazione più elaborata e perfetta di alcune piante avvicinarsi all'organizzazione di alcuni de' più imperfetti animali, credettero di aver trovati i due anelli prossimi di una catena che dee congiunger le piante cogli animali, non si avvidero che, confrontando alla organizzazione delle piante quella degli animali, non confrontavano già l'animale, ma solo una cosa esterna dell'animale qual è la sua sensibile organizzazione (1); quando l'animalità sfuggiva loro al tutto di vista, siccome quella che è interna e non soggetta all'osservazione esteriore; sicchè trovatasi anco la scala in ciò che esternamente gli animali *dimostrano*, riman sempre il salto immenso (se così si vuol chiamare) in ciò che *sono*, cioè il salto del sensitivo all'insensitivo (2).

---

zione, sia stata così universalmente negletta da' naturalisti i più celebrati. Il Zimmermann, per esempio, nella sua *Dissertazione sull' Irritabilità*, § LIV, mostra di accostarsi all'opinione di Needam, senza accorgersi del falso su cui ella è manifestamente appoggiata.

(1) *Hoc enim*, dice s. Tommaso, *dicitur animal, quod naturam sensitivam habet.* S. I, III, v.

(2) Non sarà inutile l'osservare qualche altro errore nato dall'uso traslato del vocabolo *vita*: facciamo la storia degli usi più ovvii di questo vocabolo.

Non si restrinse il vocabolo *vita*, e l'epiteto *vivo*, a significar ciò che sente; ma si espresse con esso anco ciò che fa sentire. Si disse *vivo* al colore, un rosso vivo, un verde vivo: si disse vivo al fuoco, un vivo fuoco.

Si applicò lo stesso epiteto a ciò che si muove, e par che si muova

CAPITOLO VI.

DELLA DISTINZIONE DELLE DUE VITE, ORGANICA E ANIMALE, STABILITA DA ALCUNI FISIOLOGI.

Sarebbe dunque necessario che i naturalisti s' applicassero a determinare quali sieno i sintomi sicuri della *sensazione*, e quali non sieno tali: perocchè solamente con questo criterio si possono classificare le diverse produzioni della natura o fra gli animali, o fuori della classe degli animali.

---

da sè stesso, dicendosi acqua viva, vivo fonte, e come disse il Poliziano,

« I muti pesci in frotta van' notando
« Dentro al vivente e tenero cristallo ».

Il passaggio del vocabolo *vivo* dal significare ciò che sente e sentendo si muove, a ciò che fa sentire e che par si muova da sè stesso, è una ordinaria *sinedoche*, figura che viene originata da poca chiarezza d'idee. In fatti nello scambio d' un tale significato del vocabolo vita, si vede 1.° che quello che è permanentemente congiunto colla vita, che n' è una condizione, e anco la *causa materiale*, viene confuso colla vita stessa; 2.° che quello che non è più che l'ordinario *segno* a cui si riconosce la vita, viene confuso colla cosa segnata, cioè colla vita.

Ma intanto, ampliato il significato della parola *vita* con tali traslati, era impossibile all'umano ingegno il fermarsi dentro a giusti limiti. Perocchè, dopo che si diede l'appellazione di *vita* ad una certa disposizione di parti e a certi movimenti, quanto non è facile di trapassare a darla ad ogni disposizione di parti, e ad ogni movimento? per qual ragione non si potrà chiamar vita anche le *forze* che cagionano i movimenti, e che dispongono a certi lor luoghi le parti onde consta un oggetto? L'appellazione in fatti di *forze vive*, e di *forze morte* fu una estensione maggiore del significato della parola *vita*. Ma chi ci vieta poi di affermare che tutte le forze sieu *vive*, quando tutte sono cagioni di moto? Nulla: tant' è vero, che alcuni moderni naturalisti andando di questo passo, si persuasero di fare una bella scoperta, col dirci che tutte le cose, anco meramente materiali, son vive! Ecco come il Ranzani espone il loro ragionamento: « La vita è una interna attività; ma ovunque vi ha forza che agisce, vi « ha un' attività interna; dunque ovunque vi ha forza che agisce, vi ha « pure la vita. E siccome tutti gli esseri considerati dalla storia naturale « sono forniti senza dubbio di forze attive, quindi conchiudono che tutti « questi esseri certamente vivono ». Gli errori si raddossano l' un sopra l'altro; dopo aver esteso il significato della parola *vita* fino a far che si pa-

Intanto egli par certo, da ciò che osservammo, che la sola forza di *contrattilità* o d' irritabilità non possa ancor dirsi segno sicuro di sensitività; meno poi ancora l' elasticità, l' estensibilità, il turgore, ed altre tali forze, nelle quali parve ad alcuni di ravvisare un qualche cosa simigliante a movimento spontaneo. E però non converrà che un corpo si riponga fra gli animali solo per la ragione ch' egli si mostra fornito di tali forze, se esso non dà più sicuri indizj di sentimento.

Che se altri persistesse a voler pure applicare il nome di *vita* a tali specie di *mobilità*, quantunque non si possa presumere avervi con esse sensazione, tal sia di lui; io non entrerò in questione di parole: bastami che ben s' intenda, che quella cotal vita che si fa consistere in un *organismo* qualsivoglia, atto a muoversi secondo certe leggi, o sotto certi stimoli, ell' è immensamente distante e di tutt' altra natura da quella vita che sta solo nel *sentimento*, vita soggettiva, e che si toglie ad ogni qualsivoglia esterna osservazione, risiedendo ella tutta nel principio che sente, e non uscendo da questo se non co' suoi effetti.

---

reggi a quello di *forza*, e conchiusone che tutte le cose vivono, prendono questa proposizione da sè, abbandonando il zoppo ragionamento che l' ha prodotta. Or questa proposizione da sè così isolata, « tutte le cose vivono », sarà sicuramente intesa come se ella dicesse che « tutte le cose sentono », e così facilmente sarà regalata a tutte le cose anche la sensitività. Questo è appunto quello che è avvenuto presso alcuni naturalisti, che pretesero così bel bello, che tutte le cose fossero animate e sentissero veramente. Leibnizio per esempio diede a tutti i corpi una forza innata; Zimmermann raffrontò questa forza all' irritabilità degli animali (*Dissert. sull' irritabilità*); altri nell' irritabilità fece consister la vita. Finalmente la vita si prese pel sentimento: ecco bello e dimostrato, che tutte le cose debbono aver sentimento! — Mediante una così enorme confusione di idee accadde, che quando Alberto Haller pubblicò le sue celebri osservazioni sulle parti irritabili e sensitive del corpo umano, v' ebbero de' materialisti, i quali credettero di poter fondare il loro sistema sull' irritabilità; onde non mancarono persone di retti principj, che adombrarono di quella dottrina, fra le quali fu il signor Delio professore di Erlang (Vedi *Animadversiones in doctrinam de irritabilitate, tono, sensatione, et motu corporis humani*), di che fu poi bisogno che si difendesse dall' imputazione di materiale la dottrina halleriana! Vedi il *Discorso preliminare* del sig. Tissot premesso alla sua traduzione francese della Dissertazione di Haller.

Pure le idee de' fisiologi intorno all' animalità e alla vita sono sempre oltremodo confuse, per ragione, io credo, del poco conto in che cotesti dotti tengono gli studj psicologici (1).

Bichat in principio della sua opera sulla vita e sulla morte distingue due vite, l' *organica* e l' *animale*, « delle quali « l' una, dice, è comune al vegetabile ed all' animale con- « temporaneamente, mentre l' altra forma il retaggio spe- « ciale di quest' ultimo » (2). Egli è evidente, che la vita comune al vegetabile non può esser mai quella che consiste nel *sentire*, giacchè il vegetabile non gode del sentimento. Ma poichè questo autore considera la vita solo ne' suoi fenomeni ed effetti esterni, la considera negli organi e ne' movimenti, e non afferra il suo carattere interno, essenziale, soggettivo, che è appunto il *sentimento*, il quale non si può nè osservare col microscopio, nè tagliare col coltello; perciò egli attribuisce poscia la sensitività tanto alla vita organica, comune ai vegetabili, quanto alla vita animale, mescolando la sensitività con tutti gli altri caratteri visibili e palpabili, senza punto accorgersi che quella nè si vede nè si palpa, nè cade, come le altre qualità corporee, sotto l'esterna sperienza.

« Nella vita organica, dice, la sensitività è la facoltà di « ricevere un' impressione: ma nella vita animale è la facoltà « di ricevere un' impressione e di trasmetterla ad un centro « comune » (3). Vedesi in queste definizioni delle due sensitività, che si accennano bensì delle impressioni e de' movimenti, che sono cose esterne e sensibili, ma vi manca il principale, il tutto, vi manca il *sentimento*, che è appunto ciò solo che costituisce la sensitività. In fatti ogni cosa la più insensitiva e dura e molle può ricevere un' *impressione*, e se la cosa sarà costrutta come dee essere perchè ne segua tal effetto, l'impressione si propagherà fino ad un centro materiale

(1) Ella è cosa di fatto, che il materialismo, sbandito oggidì da tutte le scienze, trovasi ancora rimpiattato nella medicina. Laonde quanto non sarebbe desiderabile che coloro che si applicano a questa disciplina accoppiassero allo studio delle scienze mediche quello delle psicologiche e razionali!

(2) P. I, art. I, § 1.

(3) P. I, art. VII, § 3.

mediante de' movimenti, delle ondulazioni o vibrazioni, o in altro modo; ma si risveglierà per questo nella cosa così affetta sentimento di sorte alcuna? No, s'ella è insensitiva: e però non basta nè l'impressione, nè la comunicazione ad un centro, a costituire la sensitività, che è cosa essenzialmente diversa da tutti questi esterni fenomeni.

« Lo stomaco, aggiunge, è sensitivo alla presenza degli ali-
« menti, il cuore all'arrivo del sangue. — La somma di sensi-
« bilità nei condotti escretorj è esattamente analoga alla na-
« tura dei fluidi che in essi percorrono, ma sproporzionata a
« quella degli altri, non permette a questi di penetrarvi » (1).

Da queste parole si vede chiaro ciò che indusse in errore questo, e con lui tant' altri fisiologi. Osservando che lo stomaco alla presenza de' cibi, il cuore alla presenza del sangue, le boccucce degli escretorj alla presenza di certi fluidi fanno certe loro funzioni, che non fanno alla presenza di certi altri, conchiusero che tutte queste parti hanno la loro *sensitività*. Ma quale strano abuso di parole! Perocchè non credo io certo, che cotali scrittori vogliano parlare di vere sensazioni: ma solo di moti simili a quelli che si osservano in esseri sensitivi; i quali soglion fuggir da ciò che cagiona loro dolore e molestia, e s' accostano e cercano ciò che cagiona loro grate sensazioni (2). Or se parlano di questi effetti, se per sensitività organica intendono solo una specie di affinità o di attrazione in virtù della quale quelle parti s'uniscono a certi corpi, e rifiutano d' unirsi ad altri, in tal caso chi non vede quanto la parola *sensitività* sia abusata impropriamente? improprietà che è poi cagione di sragionamenti e di equivoci. Che se pur intendessero favellare d' una vera

---

(1) P. I, art. VII, § 3 e 4.

(2) Se si considera l' imbarazzo in cui si trova Bichat, quando si fa a distinguere la sua *sensitività organica* dalla *contrattilità*, si vedrà chiaramente, che quella prima non può ricevere altra spiegazione, che di una causa occulta e al tutto ipotetica che mediante l' *impressione* ricevuta contrae l' organo. « Nel linguaggio di tutti gli autori, dice, *irritabilità*
« indica nello stesso tempo e la sensazione eccitata sull' organo dal con-
« tatto di un corpo, e la contrazione dell' organo che reagisce su questo
« corpo medesimo ». (P. I, art. VII, § 5).

sensitività, noi ripetiamo, che questa non si può ammettere, se non là dove si osservino degli indizj indubitati di essa; e che gli effetti indicati, sebben mostrino una cotal virtù elettiva e discretiva, per così dire, non sono tuttavia sufficienti prove di senso, potendo quelli riferirsi a cause del tutto privo di sentimento, quali sono una special attrazione molecolare, il magnetismo animale, ed altre ancora del tutto incognite, ma sempre materiali. Che se pure si pretende d' inferire, che le boccucce a ragion d' esempio de' condotti lattei abbiano un vero sentimento, dal solo osservare che quelle boccucce aperte nelle intestina non attraggono che il chilo, rigettando gli altri fluidi ad esso commisti, se dico si pretende di sostenere una tale stranezza, che ci condurrebbe a spiegare mediante un sentimento dato alle minime particelle tutti i fenomeni delle affinità chimiche; or bene, perchè mai in questo caso si chiamerà quella sensitività *organica*, e non anzi *animale* come ogni altra? dove è vero senso, perchè non sarà ivi vera animalità? perchè ricorrere all'ipotesi della comunicazione della impressione al cervello, quando o questa comunicazione è condizione necessaria di ogni sentimento corporeo a noi cognito, o non è di nessuno?

In altri luoghi l'autore, che abbiam scelto a farvi sopra queste osservazioni (le quali si possono applicare ugualmente a quasi tutti i moderni scrittori di fisiologia), pare che alla sensitività organica tolga veramente ogni sentimento, e faccia del sentimento la proprietà distintiva dell' animale.

Perocchè dice, alla sensitività organica « s'attengono tutti i « fenomeni della digestione, della circolazione, della secrezione, « dell'esalazione, dell'assorbimento, della nutrizione, ecc. —; « essa è comune alla pianta, ed all'animale; il zoofito ne gode « al pari del quadrupede il più perfettamente organizzato. « Dall' altra derivano le *sensazioni* (si noti bene) e la percezione, egualmente che il dolore e il piacere che le modificano —: tale sensitività in oltre non può considerarsi come « attributo del vegetabile, a cui non appartiene » (1).

---

(1) P. I, art. VII, § 3.

Convien dunque metterci d'accordo in questo, che ogni sensazione appartiene alla sensitività animale; e che la sensitività organica non è che una *sensitività* che non sente nulla, come è quella del vegetabile!

E pure il nostro autore, e con lui una gran parte de' fisiologi moderni, quando dopo d'avere descritte a questo modo le due pretese sensitività, l'organica e l'animale, vien poi a raffrontarle fra loro; non trova fra esse nessuna differenza essenziale, e pretende che non differiscano se non di grado, e che la sensitività animale sia la stessa sensitività organica in una dose maggiore! Per incredibile che possa parere questa sentenza ad ogni uom di buon senso, essa non è meno comune negli autori di cui ragioniamo.

« Quantunque, dice Bichat, al primo aspetto, queste due « specie di sensitività animale ed organica presentino una no- « tabile differenza, la loro natura però sembra essere essen- « zialmente la stessa: e l'una non è probabilmente che il « massimo dell'altra. È adunque la stessa forza, che più o « meno intensa si presenta sotto diversi caratteri » (1).

La sensitività dunque del vegetabile è la stessa sensitività dell'animale non variata che nella dose! Egli è chiaro, che convien venire a questo assurdo, quando nella *sensitività* non si considera che l'*impressione* esterna e i movimenti che questa produce, perdendosi di veduta il sentimento, che solo per avventura appartiene alla sensitività. Perciocchè l'*impressione*, i movimenti che essa cagiona, i sistemi di questi movimenti, che si chiamano funzioni, tutte queste cose cadono ugualmente sotto l'osservazione esterna, e perciò appartengono tutte alla stessa specie, e le differenze che si possono notare in esse non sono che accidentali, varietà di quantità e di grado, e non di essenza. Ma di nuovo, in tutte queste cose esterne osservabili cogli occhi non istà la sensitività; ella è una proprietà tutta occulta, invisibile, che ha sede nel solo soggetto sensitivo, e non in alcun pezzo di materia.

Ci convinceremo maggiormente dell'inesattezza del par-

---

(1) Ivi.

lare che usano i fisiologi, considerando quali prove adoperi Bichat a stabilire che la sensitività organica e l'animale non differiscono se non di grado. Tutte le sue prove sono tratte da questa osservazione, che certe parti del corpo, le quali sembrano prive di sensitività, sottomesse a certi stimoli determinati, o in istato d'infiammazione, danno senso di dolore; dal che conchiude: « egli è evidente, che la distinzione supe« riormente stabilita nella facoltà di sentire riguarda non già « la sua natura, che è uguale da per tutto, ma le diverse mo« dificazioni di cui essa è suscettibile. Questa facoltà è co« mune a tutti gli organi, i quali tutti ne sono penetrati, « sicchè nessuno di loro può dirsi insensitivo »; ond'è, che « di« stribuita a tal dose in un organo la sensitività è animale, « ad una dose inferiore essa è organica » (1).

Qui si distingua prima di tutto la questione meramente fisiologica, dalla questione logica e psicologica, che è quella che appartiene al nostro discorso. La questione meramente fisiologica è quella che dimanda « quali parti del corpo umano sieno sensitive, e a quali condizioni esse ci diano una sensazione di cui noi ci accorgiamo ». Questa questione di fatto presentemente non ci occupa: noi lasciamo di buon grado, che i fisiologi disputino fra di loro se i soli nervi o anco l'altre parti sieno sensitive (2). Per ora noi vogliam sapere, se il si-

---

(1) Ivi.

(2) Quando lo Scarpa nella sua opera sulla struttura delle ossa mise fuori delle sperienze sulla sensitività delle ossa morbose, e della *caruncola* tocca con de' semplici caustici, il celebre anatomico Felice Fontana gli scrisse una lettera da Firenze, dove soggiornava, in data degli 8 settembre 1801, nella quale propone alcune spiegazioni di tal fenomeno, tenendosi però fermo alla sentenza che « soli i nervi sentono », sentenza dello Scarpa stesso. Questi andava sospettando, che nelle ossa potessero trovarsi de' nervi sottilissimi; ma al Fontana non sembrava fondato questo sospetto. Credeva più tosto, che vi avesse una comunicazione di moto a' nervi vicini. « Non nego i fatti, dice, da Lei stesso osservati, ma mi « si presentano delle osservazioni da me fatte negli anni addietro e che « ho confermate ne' giorni passati sopra a due cani coll' istesso successo. « E mi ricordo di avere veduto più volte trapanare il cranio in diversi « luoghi, e in più animali, e fino nell' uomo: l' istesso si dica delle altre « ossa, specialmente della tibia e del femore. Se l' animale era in quiete e

gnor Bichat, dicendo che la « sensitività organica di cui parla è la stessa sensitività animale, ma in una dose inferiore, intenda che questa dose inferiore, e anco minima se si vuole di sensitività animale, contenga qualche *sentimento* sebben tenue. Così parrebbe dall'istante, che « la stessa sensitività col « diminuirne od accrescere la intensione passa, come dice, « ad ogni momento ad essere animale ed organica ». Ma

---

« senza timore, e senza scuoterlo sensibilmente in nessuna parte, non mo-
« strava di sentire; ma osservando diversamente, spesso dava segni di do-
« lore anche assai vivo. Se poi si lasciavano le ferite infiammarsi, con toc-
« carle dava segni di dolore, e qualche volta fino ancora con applicazione
« de' caustici. Perchè una sì gran diversità? È egli credibile, è egli possi-
« bile, che se vi erano nervi in quelle ossa, non dassero segni costanti
« di sentimento al caustico, e più ancora alla stracciatura del trapano? Non
« pare: donde dunque tanta diversità in questi due stati differenti? Io mi
« ricordo assai bene, che nelle mie coliche nervose non potevo soffrire
« il contatto de' corpi più leggeri sul basso ventre, e fino sentivo dolore col
« muovere leggermente i peli di quella parte, talchè il soffio più leggero,
« benchè tiepido, mi dava dolore; e pure è certo che i peli non dole-
« vano, ma bensì le parti della pelle resa sensibilissima in quello stato. Mi
« ricordo ancora che in una infiammazione di un dito non poteva soffrire
« l'urto o contatto semplice di nessun corpo sull' ugna, benchè poi fosse
« insensibile al caustico, se applicato senza urto. L' urto si comunicava
« alle parti infiammate e dolevano; al puro caustico no, perchè senza
« urto, e il nervo in quei casi può acquistare una sensibilità quasi in-
« finita, e il dolore d' un dente, o d' un nervetto che va al dente diventa
« insoffribile, che l'aria stessa rende doloroso. L' urto adunque comun-
« que piccolo fatto sulle ossa, fatto sui vasi, che sicuramente vanno
« alle ossa, e per tutte le parti dell'animale, e più copiosi e più scoperti
« nella *caruncola* da Lei esaminata, può esser bastante a comunicarsi a
« delle distanze, e farsi sentire ai nervi esaltati da malattia; e credo fino
« possibile che possa bastare l' arresto e le più piccole oscillazioni del
« fluido dei vasi, perchè i non lontani nervi sentano, talchè allora si cre-
« derà senso delle ossa de' tendini quello che non è che del nervo vi-
« cino, ma fatto più sensibile per malattia, e fino l'istesso caustico ristrin-
« gendo i canali ripieni di sangue può far l' istesso ». Aggiunge a questo, che il dolore potess' essere comunicato a' nervi anco dalla dispersione dell' umore, di cui sostiene andar pieni i *canali primitivi nervosi*, secondo le sottilissime sperienze da lui fatte; delle quali sperienze del Fontana venne parlato nell' opera di Smitt « sulla forza digestiva di tutte le parti ferite del corpo animale ». Mi è poi ignoto se la citata lettera, di cui io conservo un esemplare sottoscritto e postillato di mano dell' autore, sia stata già pubblicata.

quando ciò sia, come poi dice che nella morte violenta viene spenta subitamente la sensitività animale, mentre la sensitività organica persiste un tempo più o meno lungo? E per provarlo, « i linfatici, dice, assorbono ancora, il muscolo sente « ancora la spilla che lo punge, le unghie e i peli possono « ancora nutrirsi, e sentire i fluidi che attraggono dalla « cute ecc. (1). Ora trattasi poi di un vero *sentire*, o di funzioni di organi al tutto insensitivi, mentre è già avvenuto colla morte l'annichilamento della sensitività animale? se vi ha ancora sentimento, per minimo che egli sia, non converrà dire che l'animale ancor vive? E se non vi ha più alcun sentimento; ma solo contrattilità, tonicità, elasticità, affinità ed altre forze al tutto insensitive, che continuano per qualche tempo le loro funzioni; come potrà dirsi che questa forza organica, qual ch'ella siasi, differisca solo di grado e di quantità dalla sensitività animale, che si accorda interamente annichilata? In somma, fra il sentire e il non sentire non ci ha grado di sorte, sebbene vi siano gradi fra il muoversi molto e il muoversi poco, e muoversi in un verso o nell'altro: fra la morte e la vita non vi hanno gradi, come non ve n'hanno fra un vegetabile ed un animale; sebbene si possa rinvenire nel vegetabile e nel corpo animale morto da poco tempo delle funzioni simili od anche uguali a quelle che avvengono in un corpo animato.

CAPITOLO VII.

SI DIMOSTRA CHE IL PRINCIPIO SENZIENTE È INESTESO.

Da tutte le quali cose convien pur sempre conchiudere, che è un grande errore il confondere il principio *sensifero*, che fa sentire ma che non sente, col principio *sensitivo*, che sente ma che non fa sentire, il che è quanto dire confondere il *corpo* coll' *anima*.

Convien conchiudere che nel principio *sensitivo* risiede pro-

---

(1) Ivi.

priamente la vita; e che quanto al principio *sensifero*, questo od opera sul *principio sensitivo* immediatamente e costantemente, ed in tal caso si dice corpo *animato*, o *vivo*; o non opera sul principio sensitivo se non mediatamente, cioè modificando il corpo animato, e in tal caso si dice *corpo bruto*: ma nell'uno e nell'altro di questi due casi, egli si rimane però unicamente *principio sensifero*, e non sente veramente nulla; sicchè la *vita* che gli si attribuisce, non gli è attribuita nello stesso significato nel quale ella si attribuisce al principio sensitivo; ma mentre in questo si trova la vita come in propria sede, in quello non istà che la causa della vita, onde dicesi vivo, come si dice sana la medicina, e nulla più.

Distinti così i due principj, le due serie di fenomeni in modo che non si possano più confondere insieme, ciò che rimane a considerarsi dal filosofo colla maggiore attenzione, si è la relazione che passa fra que' due principj, e quelle due serie di fenomeni.

Io non intendo nel presente capitolo e ne' seguenti, che solo di sporre alcune meditazioni su questa relazione, il che varrà fors'anco a far sentir meglio l'importanza d'una tale ricerca.

Intanto comincerò a far sentire la relazione di opposizione, che hanno i detti due principj fra loro, pigliando a dimostrare, che mentre il corpo, principio de' fenomeni extra-soggettivi, è essenzialmente esteso, all'opposto l'anima, principio senziente, principio de' fenomeni soggettivi, è essenzialmente semplice. Ecco la prima dimostrazione di questa verità.

ARTICOLO I.

PRIMA DIMOSTRAZIONE DELLA SEMPLICITA' DEL PRINCIPIO SENZIENTE.

§ 1.

Esposizione della dimostrazione.

Io piglio per oggetto della mia contemplazione un corpo qualsiasi: e dimando a me stesso: qual è la proprietà caratteristica ed essenziale di questo corpo? — Mi rispondo: ciò che forma una proprietà essenziale e caratteristica di que-

sto corpo, tal quale io lo concepisco (perocchè io parlo sempre di ciò che concepisco, e non d'altro), si è, che ogni sua parte sia fuori dell'altra. Veggo, che ciò che io dico di quello, posso dirlo di ogni altro corpo: dal che conchiudo, che «il corpo è un ente di tale essenza, che ogni parte che si può assegnare in esso col pensiero, piccola o grande, ella è fuori da tutte le altre».

Fermata bene questa proprietà essenziale del corpo, io vo' vedere, se possa darsi che il corpo sia lo stesso principio senziente, o pure se il suppor ciò involga contraddizione. A trovare il netto in questa dubbiezza, così io vengo meco stesso ragionando: Sia dato, per supposizione, che la sensitività aderisca ad un corpo come proprietà di esso; egli è chiaro, che tutte le parti che io posso assegnare in questo corpo saranno senzienti. Ma perocchè ciascuna parte è fuori di tutte l'altre per l'essenza del corpo, e niuna eccede i confini suoi proprj, dovrà necessariamente avvenire, nella supposizione da me fatta, che anco la sensitività aderente a queste parti non eccederà i confini di esse, e rimarrà limitata alla parte, e la sensitività di una parte sarà fuori della sensitività di tutte le altre parti. Quando ciò fosse poi, questa sensitività non sarebbe più veramente un solo principio sensitivo, ma sì tanti, quante sono le parti assegnabili in detto corpo; e ciascuno di questi principj sensitivi non potrebbe sentire tutto intero il corpo, ma solo la propria parte, non espandendosi esso all'altre, per la ragione detta, che ciascuna parte, a cui il principio senziente aderisce, è fuori di tutte l'altre. Ma ora egli è certo altresì, che le parti, che si possono pensare e notare in un corpo, possono esser divise più e più indefinitamente, e sempre avverandosi che ciascuna di queste minime particelle assegnabili in un corpo, e di cui il corpo intero essenzialmente risulta, è sempre fuori dell'altre. Di conseguente, anche la sensitività di ciascuna di quelle minime particelle sarà fuori dalla sensitività di tutte le altre minime particelle. E tuttavia non può esser resa la particella tanto minima, che ancora non si possa assegnare in essa delle particelle minori: il che importa, che altrettanti principj senzienti si possano assegnare, senza che mai si possa pervenire all'ultimo principio sensitivo. Fi-

nalmente si facciano a piacere due supposizioni, l'una che la particella rimanga sempre estesa, e però con parti collocate l'una sempre fuori dell'altra: l'altra (il che però, come ho già dimostrato altrove (1), è un vero assurdo), che a forza di dividere, la particella estesa pervenga ad esser cangiata in de' punti semplici. In questo secondo caso la sensitività aderirebbe a' punti semplici, e perciò non sarebbe atta a sentire nulla di esteso. Nel primo caso poi ne verrebbe, che la vera sede della sensitività non si troverebbe mai. E poi, ad ogni modo ne seguirebbe la medesima conseguenza: perocchè rimanendo estesa la particella, e nell'esteso ogni punto assegnabile essendo fuori dell'altro, sempre si avvererebbe, che la sensitività aderente a ciascun punto non potrebbe mai uscire del punto, poichè il punto non esce di sè stesso; e perciò di nuovo questo principio sensitivo non sarebbe atto a sentire l'esteso. Dal quale ragionamento si trae ad evidenza un vero bellissimo e indeclinabile, cioè che « l'esteso non può sentire l'esteso »; perocchè l'esteso ha sempre le parti sue l'una fuori dell'altra, e una parte non s'estende dentro l'altra, e però se una parte sentisse, il suo sentire sarebbe fuori del sentire delle altre parti, e il senso che avrebbe un punto assegnabile in essa, sarebbe fuori del senso di tutti gli altri punti. Formando dunque l'estensione una proprietà essenziale del corpo, egli è manifesto che ripugnano le proprietà essenziali del corpo colle proprietà essenziali del sentimento; il quale non può trovarsi mai nell'esteso, ma solo in un soggetto al tutto semplice.

Questa dimostrazione della semplicità del principio sensitivo non parmi ammetter risposta, a chi ben la comprende.

§ 2.

Corollario I. Sul giusto concetto che convien formarsi della semplicità dell'anima sensitiva.

Ma di più, dalla data dimostrazione si trae un corollario importante circa il giusto concetto che convien formarsi della semplicità dell'anima sensitiva.

(1) V. il *N. Saggio* ecc, Sez. V, P. V, c. IX, art. XII, § 13.

Si vede cioè manifestamente, che non si dee già immaginare, siccome son presti di fare alcuni, che l'anima sia un punto matematico: e molti non si possono formare altro concetto della semplicità, che quella del punto.

Se l'anima fosse un punto matematico, in tal caso il sentire di questo punto non potendo, per la ragion detta, uscire di sè stesso, non sarebbe mai atto a sentire l'esteso.

Oltredichè un punto matematico non è più che un essere mentale, formatoci coll'astrazione, e in natura solo e da sè non può esistere; perocchè non essendo egli più che l'estremità di una linea, questa estremità non si può in alcun modo staccare da essa linea: conciossiachè qualsiasi particella staccar si volesse dalla linea, ella sarebbe sempre una lineetta, piccola sì, ma non un punto. Il concetto adunque del punto non è il concetto di alcun ente reale, ma di una semplice relazione, cioè del termine della estensione lineare; e coloro che pigliano dal punto de' matematici l'esempio della semplicità dell'anima, si mettono sopra una via falsa, che li allontana dal pervenire al giusto intendimento del principio sensitivo. Convien ben guardarsi dal cercare la natura di questo principio sensitivo con similitudini, e con astrazioni tolte dalla materia. Egli è uopo contentarsi di osservarlo in sè stesso, ne' suoi proprj fenomeni, senza nulla aggiungergli di straniero; e solo così procedendo, ciascuno potrà convincersi, che oltre l'ente materiale, nella natura delle cose vi ha un altro ente di tutto diversa natura (per maravigliosa cosa che possa parere), il qual ente non ha colla materia nè anco similitudine od analogia. Egli è riserbato poi a que' pensatori, il cui intelletto s'è spinto molto più su, il mutar di oggetto al loro stupore, e l'accorgersi finalmente dover riuscire assai più difficile a spiegare l'esistenza della materia, che non sia lo spiegar quella di un principio al tutto immateriale, avente cioè un modo di essere interamente diverso dal materiale.

§ 3.

Corollario II. Sulla sede dell'anima nel corpo.

Discende anco da ciò che è detto un altro importantissimo corollario circa la propria sede dell'anima nel corpo.

A che si riduce questa celeberrima questione, quando si considera che l'anima non solo non è estesa, ma nè pure è un punto matematico?

Fino a tanto che si riguarda l'anima per un punto, egli è naturale il domandare: « questo punto dov'è egli collocato »? Perocchè veramente un punto ha sempre una situazione relativa alla materia, e questa situazione può sempre determinarsi mediante tre piani o tre linee in diversi piani, come soglion fare i matematici; ma se l'anima non è un punto, ha ella più alcun senso questa domanda, « in qual parte del corpo risieda l'anima »?

E pure una tal dimanda, che non ha in sè stessa senso alcuno, come apparisce tosto che ci formiamo un giusto concetto della semplicità dell'anima, occupò seriamente gli uomini i più distinti di tutti i secoli, dopo il nascimento della filosofia, e li mise in tal mischia fra loro, che non udiva conciliazione; perchè la questione veramente non aveva un'uscita. Dopo che Cartesio sentenziò che l'anima si trovava nella glandula pineale, vennero un Lancisi, un De-la-Peyronie, un Teichmeyer a porla nel corpo calloso. Digby, non trovatala nel corpo calloso, assicurò che ella stava di abitazione nel setto lucido. Cercata ivi indarno da Drelincourt, questi annunziò che appiattavasi nel cervelletto: il Willis nei corpi striati, Le-Cat nelle meningi, il Vieussens nella parte midollare chiamata centro ovale del cervello, ed altri altrove l'han fatta viaggiare, e continuamente la fan viaggiare tuttavia senza discrezione. E perchè tante vane fatiche? tanti dotti contrasti? per una idea oscura, per un confuso concetto dell'anima: tanto l'oscurità e la confusione de' concetti è fecondissima madre di dottrine moltiplici, di sistemi e di stupende librerie! Ma chiariscasi bene il concepimento della *semplicità* dell'anima. Eccovi le grandi teorie andare in fumo, svanire come i castelli incantati. Veramente tostochè si sappia che l'anima non è estesa, e che non è un

punto matematico, facilmente si conchiude non occupar ella luogo alcuno, nè aver meglio una situazione che un'altra: perciò nelle diverse parti del corpo potersi bensì ravvisare i vestigi della sua azione, i varj effetti del suo operare; ma lei non trovarsi in parte alcuna nè grande nè piccola, nè in tutto il corpo, nè in un punto; perocchè il suo modo di essere non ha alcuna comparazione, o proporzione, o similitudine con ciò che è materia o proprietà di materia; ma solo ell' ha colla materia un rapporto di azione, di passione, e propriamente di sentimento, e nulla più.

ARTICOLO II.

SECONDA DIMOSTRAZIONE DELLA SEMPLICITÀ DEL PRINCIPIO SENZIENTE.

§ 1.

Esposizione della dimostrazione.

Ma diamo un'altra dimostrazione della medesima verità: e anche questa parta da' fatti.

Si può facilmente osservare, che molte parti di quelle che nel corpo umano servono immediatamente e manifestamente alle sensazioni, sono doppie, quando quelle che servono alla vita organica sono uniche. Lo stomaco, il cuore, le intestine, la milza, il fegato ecc., che sono i principali ministri della vita organica, presentano degli apparati unici, e privi di divisione in due. All'incontro è simmetricamente diviso in due l'apparato che serve al sentire esterno. Due sono gli occhi, due gli orecchi, due le nari (1): i nervi che ricevono le impressioni sensibili, l'ottico, l'acustico, il gustatorio e l'olfattorio sono distribuiti a due paja simmetriche. Or l'andare appajati tutti i sensi esteriori fa sì, che doppia sia l'impressione in ciascuno; ciascun occhio ha la sua impressione, ciascun orecchio la sua ecc. Di più a ciascuna *impressione* presa da sè sola risponde una *sensazione*. Otturando un occhio, l'altro mi dà la sensazione intera;

(1) « Un'unica membrana riceve le impressioni de' sapori; ma questa « non manca di essere divisa da una linea mediana in due segmenti fra « loro perfettamente simili ». Bichat, *Ricerche fisiologiche* ecc. P. I, art. II, § 1.

otturando un orecchio, ricevo tutto il suono dall'altro ecc. Ma pure se io adopero tutti e due gli organi, sebbene mi abbia due impressioni, nondimeno a queste due impressioni non corrispondono due sensazioni; ma sì una sola, di guisa che i due occhi non mi duplicano gli oggetti, e i due orecchi mi fanno sentire quel solo flauto che è sonato, e non due. Questo è il fatto; e sopra di esso io istituisco il seguente ragionamento.

Il supporre che le due impressioni, che si ricevono a ragion d'esempio ne' nervi ottici, vadano a unirsi e formarne una sola nell'interno del cerebro, non riceve conferma dall'anatomia, la qual non trova luogo dove i due nervi si congiungano, anzi trova il cervello stesso in due parti distinto (1). Ben è vero, che non è questo argomento decisivo; perocchè la congiunzione de' due nervi corrispondenti non trovata fin ora potrebbe trovarsi, ovvero potrebbe essere in natura, ma nascondersi all'umana investigazione. Vi hanno però altre ragioni efficaci ad escluderla. Se i due nervi ottici si unissero in uno, come i due occhi potrebber vedere contemporaneamente immagini diverse, come pure talora avviene? Poichè in tal caso, quello stesso fascicolo di nervi nel quale si uniscono i due ottici, sarebbe tirato e mosso in guisa diversa dall'un ottico e dall'altro; e però non potrebbe che avere un solo movimento medio, che non sarebbe nè un'immagine nè l'altra, ma una sensazione confusa, o composta da entrambi.

Di poi, una prova manifesta che i due nervi ottici non si possono unire in un solo, si trova nel seguente ragionamento.

L'azione che vien portata dalla luce sulle due piccole superficie estreme de' nervi ottici, sulle quali ella va a battere, non è uniforme ogni qualvolta l'oggetto veduto non ha una figura

---

(1) « Fra tutti gli organi poi, il cervello, da cui si ricevono tali im-
« pressioni, merita di essere a preferenza distinto per la forma regolare
« delle sue parti. Queste si rassomigliano perfettamente da ciascun lato,
« come vedesi nei talami dei nervi ottici, nei corpi scannellati, negli ip-
« pocampi, nei corpi fimbriati ecc. Le parti impari poi sono tutte sim-
« metricamente divise da una linea mediana, di cui si osservano tracce mar-
« catissime in molte parti, siccome nel corpo calloso, nella volta a tre pi-
« lastri, nella protuberanza anulare ecc. » Bichat, *Ricerche fisiologiche* ecc. P. I, art. II, § 1.

ed un colore uniforme; ma ella è tanto variata, quanto è variato di forma e di colore l'oggetto veduto: di maniera che se nelle due piccole superficie indicate dall'iride si distinguano tanti punti fisici o superficie minori; in ciascuna superficie minore o scacco la luce farà un'impressione diversa, corrispondente alla tinta che nella sensazione poi si dee suscitare. L'immagine o sensazione totale che si suscita è parimente così screziata e variata secondo quelle varie azioni della luce, risultando questa immagine dall'azion complessiva della luce fatta in tutte le minime parti o scacchetti dell'estrema superficie dell'ottico. Indi è, che ad ogni punto variato di colore o di tinta dell'immagine o sensazione risponde un punto nel capezzolo del nervo ottico variamente ferito dalla luce. Ora noi possiamo concepire, o che il nervo ottico sia formato di un fascetto di minutissimi fili nervosi (com'io credo più probabile, o più tosto certo), ciascun de' quali sia incaricato di trasmettere al cervello l'impressione che un raggetto di luce fa su di lui; ovvero, anche lasciati questi fascetti, convien ad ogni modo concepire che il nervo ottico trasmetta ogni punto vario d'impressione con movimenti distinti, sicchè lo stesso nervo si muova secondo altrettante sue sezioni longitudinali variamente allo stesso modo come se fosse composto di tanti nervetti sottilissimi aventi ciascuno un moto proprio. Nell'una e nell'altra ipotesi, dico io, si prova facilmente impossibile la supposizione che i due ottici terminino in un nervo solo, e che in virtù di questa unione degli ottici un'unica immagine si susciti. Imperocchè converrebbe sempre ammettere, a poter ispiegare il fenomeno, che i due filamenti de' nervi ottici rispondenti si attaccassero e continuassero con un filamento solo, e il medesimo del nervo che tutt'e due in sè li riceve; giacchè se il filamento di un nervo ottico s'attaccasse ad un filamento del nervo centrale, e l'altro ad un altro, le impressioni e le sensazioni rispondenti dovrebbero essere due, e non una sola. Ma ammettendo ciò, ammettendo che ogni filamento nervoso di un occhio, che trasmette un punto dell'impressione (rispondente ad un punto dell'immagine o sensazione), si unisca nel medesimo punto del nervo centrale nel quale si unisce il filamento nervoso corrispondente dell'altro occhio; l'unità dell'immagine non più si spiega. Con-

ciossiachè, affinchè risultasse quest'unità d'immagine, converrebbe ancora, che si avesse unità d'impressione nel nervo centrale; e affine che nel nervo centrale si avesse unità d'impressione, converrebbe che il filamento del nervo d'un occhio, che porta l'impressione, a ragion d'esempio, rispondente ad uno scacchetto rosso, portasse questa impressione del rosso nello stesso punto in cui porta un'impressione uguale il filamento suo corrispondente dell'altro occhio; perocchè se all'opposto lo scacchetto rosso è portato al nervo centrale non dal filamento corrispondente, ma da un altro, che si lega al nervo centrale in un altro punto, s'avrebbero nel nervo centrale due scacchetti del color rosso, e non un solo. E all'incontro venendo portato al centro dal filamento corrispondente l'impressione d'un punto azzurro, si troverebbero concentrate nello stesso punto del nervo centrale due impressioni, rispondenti l'una alla sensazione del rosso e l'altra a quella dell'azzurro: sicchè ne dovrebbe seguire una sensazion media; e perciò l'immagine rendersi confusa, o di colori alterati e composti; e l'oggetto guardato con due occhi, pinto in altro modo dallo stesso oggetto guardato con un occhio solo. Ora acciocchè i due filamenti corrispondenti portassero la stessa impressione, dovrebbero esser tocchi nella loro estremità con eguale azione dalla luce. Ma questo è appunto quello che non si verifica, come è facile accorgersi osservando in che modo batte su due occhi la luce veniente dal medesimo oggetto; la qual luce ne' due occhi non batte già in modo da ferire colle stesse punte de' raggi le stesse estremità del nervo ottico, nè cade nell'occhio sotto lo stesso angolo; massime quando si volgon gli occhi a mirare un oggetto che sta da un canto. Ed egli è chiaro, che se quest'oggetto ha una macchiuzza bianca, questa noi la veggiamo unica sebben mirata con entrambi gli occhi; e tuttavia la luce che da quella macchiuzza si diparte non cade esattamente nello stesso luogo della retina in entrambi gli occhi, e non vi ferisce gli stessi filamenti nervosi, cioè non quelli che si suppone unirsi in un solo punto del nervo centrale, ma anzi ferisce quelli che si accoppiano col nervo centrale in punti diversi; sicchè la macchiuzza bianca ci si dovrebbe raddoppiare, nella fatta ipotesi, giacchè doppia impressione è re-

cata nel supposto nervo di mezzo che raccoglie a sè i due ottici. Questo è prova irrefragabile, se non erro, a convincersi, che ove anco i due nervi ottici si congiungessero in un solo, ciò non varrebbe a spiegare l'unità della sensazione che risponde alle impressioni uguali de' due occhi.

E a maggior dichiarazione d'una tal prova si osservi, che la legge ottica, secondo la quale le due impressioni danno un oggetto solo al senso, è questa: « quando i due assi ottici terminano in un punto, quel punto si vede semplice, e non duplice ». Ora la direzione degli assi ottici dipende dal piano estremo del nervo ottico, il qual si contrappone alla luce. Il compenetrarsi adunque delle due impressioni non nasce dall'esser ferite ne' due occhi le stesse teste nervose del nervo, ma dall'angolo sotto il quale cade la luce sopra di esse. Non gioverebbe adunque, che i nervi si congiungessero in un qualche punto del cerebro; giacchè tutto dipende dalla posizione del piano, che que' nervi volgono alla luce nelle loro estremità.

E però nè pur sembrami vero quello che G. B. Venturi dice, cioè che, se s'avverasse quanto alcuni affermano, che facendo cadere sopra un occhio de' raggi azzurri e sull'altro de' gialli si produca la sensazion del verde, si avrebbe argomento da credere che le impressioni de' due occhi vanno ad unirsi nella stessa parte del cervello; alla qual unione per altro egli non presta fede, non essendogli mai riuscito, per tentativi che ne facesse, quel fenomeno (1). Quanto a me, tant'è lungi che io creda che possa valere quel fenomeno supposto, quand'anco fosse verificato, a provare l'unione de' due nervi ottici in un solo, che anzi stimo confermarsi cogli stessi sperimenti il contrario. Perocchè se io guardo con un occhio in un campo azzurro, e coll'altro in un campo rosso, egli è certo che io ho le due sensazioni del rosso e dell'azzurro distintissime fino a tanto che gli assi ottici rimangonsi paralelli: ciò che solo basta a provare, che i due ottici non s'uniscono in uno. Per altro avendo io ripetuto con diligenza quegli sperimenti, non ho mai nè pur io trovato una vera composizione di colori. Sola-

(1) *Riflessioni sulla conoscenza dello spazio che noi possiamo cavar dall' udito*, inserita nella sua *Indagine fisica sui colori*. Modena 1801.

mente quando ho piegati ad angolo gli assi ottici, m'è sempre accaduto di vedere un colore andar sopra l'altro, rendendosi ciascuno più leggiero e quasi trasparente. Ho anco osservato, che stava in me il render or più forte or più tenue quel colore ch'io volevo, secondo che io miravo più forte con un occhio o coll'altro; acuendo poi egualmente gli occhi, i colori biancheggiavano alquanto e trasparivano l'un dentro l'altro. Tutto ciò prova che l'unione non si fa materialmente in un nervo comune.

Laonde se l'unione de' due nervi in un solo non può ammettersi, o ammessa non giova a concentrare le impressioni; rimane che vi abbiano veramente distinte *impressioni* nel corpo ed una sola *sensazione* nell'anima. L'anima in questo caso è quasi direbbesi una sola campana sonata da due, che rende un suono solo. Or questo suono egli è manifestamente un fenomeno che non accade nel corpo, a cui appartengono le impressioni che concorrono a produrlo: perocchè se il fenomeno di cui si parla aderisse alle corporee impressioni e non fosse da esse distinto, egli sarebbe in tal caso duplice come son queste: è dunque distinto e separato dalle impressioni corporee: appartiene adunque ad un altro principio privo di moltiplicità corporea, e questo principio è quello che chiamasi *anima*.

§ 2.

Obbiezione dileguata.

Questa dimostrazione, sebbene per quanto pare a me sia oltremodo efficace, tuttavia preveggo che incontrerà presso alcuni non poche difficoltà; le quali desiderando io di levare da' loro animi, se egli mi fia possibile, aggiungerò a farlo le seguenti considerazioni.

In primo luogo conviene rimuovere il pensiero, che può in taluni cadere, che veramente negli occhi nostri non solo sieno due le *impressioni*, ma ben anco sieno due le *sensazioni* di ogni oggetto che noi veggiamo; e che tuttavia queste sensazioni ci appajono una sola per cagione del tatto, il quale ci assicura esser un solo l'oggetto veduto; ond'è che il nostro giudizio non si fermi alla sensazione che è pur duplice, ma se ne vada

abitualmente all'oggetto tattile che è semplice, al qual oggetto semplice riferisce le due sensazioni degli occhi. Ma chi diligentemente esamina il fatto si convincerà che questa spiegazione non può menarsi buona per le seguenti ragioni: 1.° Se quella ragione valesse per gli occhi, non potrebbe mai valere per gli orecchi, perocchè la sensazione del suono non si riferisce al corpo sonoro, come si fa de' colori. 2.° Se veramente noi avessimo due sensazioni, sarebbe impossibile il non accorgercene, almeno volendolo e ponendovi attenzione; perocchè la sensazione per qualsivoglia giudizio abituale non cessa, ma rimane in noi; nè si troverà mai caso, che in virtù d'un giudizio abituale si dimostri qualche sensazione, massime così viva come quella degli occhi, scomparire e sottrarsi interamente ad ogni vigilante attenzione. Tanto più, che il giudizio che si fa sull'unità dell'oggetto è un giudizio diverso da quello che si fa sulla sensazione; di maniera che se le sensazioni fossero due, ed uno l'oggetto tattile, noi porteremmo due giudizj, coll'uno de' quali diremmo che le sensazioni son due, coll'altro diremmo che gli oggetti ch'esse ci indicano non son due, ma un solo. E per convincerci pienamente e col fatto alla mano, che non potremmo a meno di osservare le due sensazioni, se in noi fossero, basta considerare il caso in cui gli occhi sbiecano, come quando s'avvicina molto agli occhi un piccolo oggetto irregolare, caso in cui due sono veramente le sensazioni, e tosto anco ce ne accorgiamo, e ci appajono come due oggetti, ma colla mano e col giudizio correggiamo l'errore, e giudichiamo esser uno. Medesimamente avviene in altri casi, in cui col giudizio correggiamo l'errore a cui ci vorrebbe indurre il senso. Se noi stiamo in capo ad un viale di cipressi, noi giudichiamo che que' cipressi sieno presso a poco tutti uguali. Ma questo giudizio non distrugge o muta mica la sensazione che abbiam di essi; e nè pure ci toglie l'accorgerci della medesima; perocchè noi sappiam dire a noi stessi di vedere gli ultimi cipressi molto più piccoli de' primi: il giudizio abituale adunque non ci rende inetti ad accorgerci delle sensazioni, sebbene vengano queste da' giudizj nostri, come si suol dire, emendate. 3.° Quando noi avessimo per natura due sensazioni negli occhi, e correggessimo poi quest'errore coll'abitudine, dovremmo accorgerci della du-

plicità della sensazione ne' bambini; perocchè un abito così forte di giudicare a dirittura il contrario di ciò che mostra la sensazione, fino ad annullare dinanzi alla nostra attenzione una sensazione (che niente meno ci vorrebbe), non si potrebbe formar così tosto, ma gradatamente: e l'esperienza tuttavia nulla mostra di ciò ne' bambini. 4.° Finalmente si consideri, che la sensazione che riceve un uomo che tenga entrambi gli occhi aperti ed immobili (perocchè ci limiteremo a parlare delle sensazioni della vista, potendosi poi applicare ad altri sensi non poche cose che veniam dicendo degli occhi) (1), è una sola bensì, ma composta di tre sezioni. Cioè a dire tutta l'orbita luminosa veduta da' due occhi si può dividere in queste tre parti: 1.° la parte destra, che non è veduta se non dall'occhio destro; 2.° la parte sinistra, che non è veduta se non dall'occhio sinistro; 3.° e la parte di mezzo, veduta da entrambi gli occhi: nella qual sola parte le due impressioni producono una sensazion sola, o sia, che è il medesimo, le due sensazioni s'identificano. Or sebbene queste tre parti dell'orbita visiva sieno vedute così differentemente o da un occhio solo o da due, tuttavia l'orbita ci presenta una sensazione uniforme, continua e perciò unica, dove sarebbe impossibile trovare linee di separazione. Dalla considerazione di questo fenomeno si può conchiudere, che il giudizio abituale non potrebbe semplificare la sensazione, quando questa fosse duplice, perocchè in tal caso egli semplificherebbe le sensazioni intere che ricevon gli occhi, e non una sola parte di esse. Ma il fatto sta, che una parte della sensazione d'un occhio riman distinta, e un' altra parte rimane immedesimata. Dunque vi dee essere differenza nella natura stessa della sensazione, e non solamente nel giudizio che si porta della medesima sensazione. È dunque

---

(1) Il suono si sente in direzione dell'asse acustico, secondo le sperienze di G. B. Venturi. Questo prova che le due impressioni degli orecchi non si confondono in una sola entro il cervello; perocchè la sensazione dell' unico suono trovasi composta veramente di due sensazioni atte ad esser distinte, come osserva il Venturi medesimo (*Riflessioni sulla conoscenza dello spazio che noi possiamo ricavar dall' udito*, inserita nell'opera intitolata *Indagine fisica sui colori*. Modena 1801).

da dire, che la parte media dell' orbita veduta ha bensì due impressioni negli occhi, ma che a queste due impressioni corrisponde una sensazione sola nell' anima; quando all' opposto le parti estreme di essa orbita hanno nell' orbita due impressioni, e corrispondono ad esse due sensazioni nell' anima, le quali si continuano alla sensazione della parte media, fino ad apparire un solo scudo visivo senza compartimenti.

§ 3.

Legge che presiede al fatto arrecato in prova della semplicità dell' anima.

Rimane ora ad indicare la ragione per la quale la sensazione, rispondente alle due impressioni degli organi simmetrici, sia una sola in alcuni casi; quando in altri si raddoppia anch' essa.

La legge è questa: « Tutto ciò che vede l'anima con entrambi gli occhi, è un piano superficiale di posizione data dalla natura (1). Perciò se le due impressioni occupano due parti di questo piano, ella ha due sensazioni distinte per diversa estensione e talora per diverso colorito: se le impressioni occupano le stesse parti del piano, sebbene sieno distribuite nello spazio l' una in distanza dall' altra, ella non ha che una sensazione sola quanto all' estensione, quanto poi al colore ella ha due sensazioni, vede due colori mescolati insieme e, come dicevo, quasi trasparenti ».

A intendere questa legge maravigliosa, egli è uopo 1.° spogliarci della volgare opinione, che la vista vegga per sè sola le distanze: ella non vede le distanze se non a quella maniera, che si veggono in su' quadri dipinti per artificio di prospettiva: l' arte prospettica mostra le distanze all' immaginazione, e non alla vista: l' occhio non vede dunque che un piano dipinto a varj colori. 2.° Conviene osservare la differenza che passa fra le sensazioni del tatto e quelle della vista. Le sen-

---

(1) La posizione del piano della sensazione visiva è manifesto argomento della sapienza dell' autore della natura; perocchè ella è tale appunto, quale era uopo che fosse, acciocchè l' occhio potesse servire all' uomo a fin di distinguere le lontananze secondo le leggi prospettiche.

sazioni del tatto sono superficie curve, perocchè la loro località è la stessa superficie del corpo nostro variamente sinuosa. La sensazione della vista all' incontro è una superficie sempre piana perfettamente, e di posizione data dalla natura. Indi avviene che le sensazioni del tatto sono distribuite in varj piani, e però può aversi l' una distinta dietro l' altra; ma rispetto all' occhio le impressioni fatte in diversi piani danno sensazioni in un piano solo, e però due di esse ben sovente si mescolano insieme, perocchè sulla stessa parte del dato piano compariscono.

Se dunque le sensazioni venienti da due impressioni fatte su diversi piani, battono negli stessi punti del piano destinato dalla natura alla sensazione, esse s' identificano (1).

Quell' identificazione di sensazione non accade adunque perchè a ciascuna impressione de' due occhi non corrisponda effettivamente un effetto sensibile nell' anima: anzi egli è certo, che a ciascuna impressione ottica corrisponde nell' anima una sensazione; tanto è vero, come dicevasi, che basta un' impressione sola per avere la sensazione intera e distinta; ma la legge sta in questo, che i due effetti, le due sensazioni portate nell' anima dalle due impressioni, verificandosi la condizion posta, sono *identiche* precisamente, come è identico il suono d' una campana tirata da due braccia in vece che da un solo: di che avviene che la sensazione identica, che risulta dalle due impressioni rispondenti ad uguali punti del piano sensibile, è alquanto più viva quando vien prodotta dalle due impressioni anzichè dall' una sola, come una campana suona più, agitata con doppie braccia.

Posta adunque questa legge, ne viene la contraria, che, « se alle due impressioni rispondono sensazioni in una diversa parte del piano sensibile, che dirò *piano ottico*, non s' identificano, ma rimangono due distinte ».

Di qui spiegasi, 1.° come la sensazione totale, che si riceve

(1) Si noti perciò, che non è necessario, che le due impressioni occupino le stesse parti delle due retine, di maniera che lo stesso punto dell' impressione batta allo stesso punto della retina; bastando che i piani delle impressioni formino fra loro tal angolo quale è necessario, acciocchè le sensazioni si risveglino agli stessi punti del piano ottico.

co' due occhi aperti ed immobili, sia composta delle tre parti accennate, delle quali solo quella di mezzo risulta dall'identificazione di due sensazioni: ciò accade perocchè le impressioni che i due occhi ricevono da' corpi colorati non battono alle stesse parti del piano ottico, se non nella parte di mezzo, e però in questa sola esse si identificano; 2.° come talora sbiecando l'occhio si danno due sensazioni chiare di un oggetto solo: ciò avviene per cagione che alle impressioni che i due occhi ricevono non corrispondono più sensazioni negli stessi punti del piano della sensazione, o sia ottico, e però non si possono identificare le sensazioni corrispondenti.

Finalmente osserverò, che l'inuguaglianza dell'impressione, considerata relativamente alla sensazione che le corrisponde, si fa 1.° o per inuguaglianza di posizione rispettiva delle parti costituenti l'orbita visiva, o per inuguaglianza dell'ampiezza di questa; 2.° o, essendo eguale la posizione rispettiva delle parti dell'orbita visiva, per inuguaglianza di virtù e di perfezione nel nervo ottico.

Se l'inuguaglianza non risguarda che la posizione rispettiva delle parti dell'orbita visiva, e l'ampiezza di questa, in tal caso possono riceversi due immagini chiare e distinte: tali sono appunto quelle due parti estreme di orbita visiva, delle quali l'una è veduta da un occhio solo, l'altra dall'altro; poichè l'orbita visiva d'un occhio si stende più da una parte, e l'altra più dall'altra; nè tuttavia rimangon confuse. Allo stesso modo accade a quegli animali che adoperano gli occhi singoli indipendentemente l'uno dall'altro. Finalmente quando si sposta un occhio, si raddoppiano gli oggetti, perchè si mutano le loro posizioni nell'orbita visiva e nel piano ottico, e i due oggetti che si veggono sono chiari e distinti. Avviene tuttavolta in questo ultimo caso, che noi diciamo di veder male; ma questo difetto di vedere non risiede propriamente nelle sensazioni, ma solo sta nell'erroneità del giudizio che siam provocati di fare da esse, estimando duplice quell'oggetto che pure sappiamo esser unico. Sicchè tali sensazioni non sono difettose o confuse come sensazioni, ma come segni, dietro i quali si giudica (1).

(1) Avvi questa legge, che « l'impressione sia uguale, cioè batta negli

Se poi la luce che suscita l'immagine svaria di forza e di precisione, o perchè un organo è più debole dell'altro, o perchè un occhio è armato di vetro e non l'altro; allora veggendosi da noi con un occhio diversamente colorita quella stessa immagine che coll'altro vedesi chiara, nasce una cotal confusione nel soggetto senziente, che rende difettosa quell'unica sensazione. Dove però è da osservarsi, che se un'immagine è maggiore dell'altra, come avviene armando un occhio colla lente, l'immagine si vede nella sua grandezza maggiore, e chiara in quel tanto che eccede dalla minore; la minore poi, e dirò così, il nucleo vedesi di più vivace colore, ma men distinto nei suoi compartimenti colorati (1).

---

stessi punti del piano ottico, quando i due assi ottici vanno allo stesso punto ». La ragione di questa legge si è, che i punti luminosi, da cui partono i raggi coloriti (che sono il vertice dell'angolo, che fanno gli assi ottici), hanno fra loro una distribuzione rispettiva, la qual viene mantenuta dai raggi che si portano all'occhio. Che se fosse perturbata questa posizione rispettiva, come sarebbe, se il raggio che giunge a un occhio passasse per un mezzo o più mezzi, e l'altro no, le immagini si moltiplicherebbero, e il medesimo accaderebbe se si spezzassero i raggi in più per mezzo di specchi collocati a varj angoli, come avviene nell'cidoscopio.

(1) Secondo le osservazioni di Buffon e d'altri, anche l'orecchio falso nasce principalmente dalla disuguaglianza dei due organi acustici, di guisa che le due impressioni del suono non sono perfettamente uguali e però non suscitano nell'anima due sensazioni del tutto identiche. Fu osservato lo stesso fenomeno rispetto ad altre sensazioni. « Nella corizza, dice Bichat, che perde una sola narice, se tutte e due restano aperte, l'odorato è confuso: ma diviene distinto se si chiude la narice ammalata. Un « polipo sviluppato in un lato della pituitaria ne indebolisce l'azione; dal « che come nel caso precedente nasce un difetto d'armonia tra i due organi, e da ciò segue confusione nella percezione degli odori ».

« Del gusto noi diremo ciò che si disse dell'olfato; poichè in esso pure « accade sovente di osservare un lato solo della lingua preso da paralisi o « spasmo: dal che pare che la linea mediana separi qualche volta una « parte insensitiva dall'altra che conserva ancora la propria sensitività. « Che se questo avviene quando l'affezione è in alto grado, niente osta il « credere dover pure avvenire sotto un minimo grado morboso; dover « avvenire cioè, che mentre un lato conserva perfetta la facoltà di percepire i sapori, l'altro goda di essa in grado inferiore. In questo caso il « gusto diverrà irregolare e confuso; e ciò perchè due sensazioni ineguali,

§ 4.

Dalla legge che presiede al fatto recato in prova della semplicità dell' anima si traggono altre dimostrazioni del medesimo vero.

Dal che si deduce nuova prova della semplicità del principio senziente, come quello, che di più sensazioni anco *diverse* ne fa una sola; il che non potrebbe, se egli non fosse uno e semplice. Chiarirò il fatto con qualche sperienza.

Poniamo di guardare un immenso campo azzurro tutto equabilmente dipinto, il qual campo s' ampliasse quanto si stende d'ogni lato il vedere, e che avessimo un occhio più debole dell'altro, o rendessimo l'altro più forte coll' uso del vetro. Con un occhio vedrebbesi un azzurro men vivo, coll'altro un azzurro più vivo. Apriamoli entrambi: l'anima ha un' unica sensazione: ma qual sarà il colore veduto in quest'unica sensazione? il men vivo, o il più vivo? Il più vivo; perocchè essendo la stessa anima che riceve l'una e l'altra sensazione, e che le compone in una, la sensazion totale dee riuscir più viva; giacchè se al colore in certa tinta si sovrappone dell' altro colore nella stessa tinta, il colore e la tinta restano i medesimi; ma se sul colore di tinta smontata si soprappone lo stesso colore in tinta forte, il colore rimonta in fiore. Dove si vede, che l'anima appone ciò che sente, e compone a sè la sensazione totale; e che la confusione del vedere non nasce se non quando i molti colori variamente compartiti non battono alle stesse linee.

§ 5.

Continuazione.

Un' altra sperienza proverà questa composizione dell' anima delle due sensazioni in una quanto all' estensione della sensazione, come la precedente provò la detta composizione quanto alla vividezza del colore o lume veduto.

« benchè indotte dallo stesso oggetto, non possono avere per conseguenza « una percezione precisa ed esatta, dal che nasce, che certi corpi di « oscuro sapore a molti riescono causa di aggradevoli, e di dolorose sen- « sazioni a molt' altri ». *Ricerche fisiologiche* ecc. P. I, art. III, § 1.

Sienvi due alberi a certa distanza l' uno dall' altro, e noi accostiamoci alquanto all' un d' essi, e collochiamoci in tal posizione, che guardando il profilo del tronco coll' occhio più vicino al profilo stesso, chiudendo l' altro, la visuale in direzione del profilo del tronco più a noi vicino passi pure pel profilo dell' altro tronco più distante, ma non per lo profilo stesso, sì per lo suo opposto, di modo che se la visuale tocca del primo albero il profilo destro, passi poi pel profilo sinistro dell' albero lontano. In questa posizione noi veggiamo coll' unico occhio aperto i due tronchi dell' albero accostati in modo, che si toccano: sicchè la grossezza dell' uno unita colla grossezza dell' altro vien a comparire all' occhio nostro una sola superficie continua senza nullo spazio in mezzo. Abbiam adunque da quest' occhio la sensazione di una tavola continua del colore della corteccia di questi alberi larga quant' è la somma della grossezza de' due tronchi. Ora chiudendo noi l' occhio che prima tenevamo aperto, e aprendo quello che tenevamo chiuso, senza mutar posizione, avviene che, essendo l' occhio aperto più distante dall' albero che non era l' altro, la visuale di quest' occhio passa pel profilo del primo tronco sotto un altr' angolo, e non iscontra più il profilo dell' altro tronco, che appare così essersi alquanto lontanato, sicchè fra i due alberi si scuopre a quest' occhio un vano in cui è una scena di terra e di cielo. La sensazione adunque che s' ha con quest' altro occhio non è più di quella tavola oscura e continua larga quant' era la somma della grossezza de' due tronchi; ma in quella vece mostra mezza quella stessa superficie cioè l' un de' tronchi, e poi un campo lucido di cielo e terra, e poi l' altra mezza superficie cioè l' altro de' tronchi. Le sensazioni adunque che danno i due occhi singolarmente sono notabilmente diverse, gli oggetti sono altramente distribuiti ne' due campi veduti. Or come farà ella l' anima a comporre queste due sensazioni in una sola, senza che nasca confusione di sorta? qual sarà la sensazione totale che si avrà tenendo entrambi gli occhi aperti? Metterà ella insieme l' una e l' altra sensazione accostandole semplicemente? in tal caso si raddoppierebbero gli oggetti. Soprapporrà l' una all' altra? in tal caso nascerà confusione, e ancora duplicazione d' oggetti;

perocchè se un occhio vede una superficie oscura larga quanto i due tronchi uniti insieme, e l' altr' occhio non vede che una superficie larga la metà, cioè larga quant' è l'un de' tronchi, e poi un vano chiaro, e poi un' altra metà di superficie cioè l'altro tronco; ritenendo la prima e la seconda sensazione insieme sopr' essa, se n'avrà prima i due tronchi insieme, e poi qualche poco del vano chiaro che rimane, e poi l' altro tronco. Nè pur questo fa dunque l'anima; ma in quella vece ritiene tutta intera la sensazione dell' occhio secondo, e conservando la disposizion delle parti data da quest' occhio, non si serve della prima sensazione, se non in quanto può giovarle ad accendere più il colorito. E la ragion di ciò fare è quella stessa che dicevamo: i due alberi sono percepiti ugualmente da' due occhi: dunque li tiene senza addoppiarli: ma un occhio percepisce di più un vano fra l'uno e l'altro: appon' ella anco questo al resto della sensazione; e così avviene che i due alberi s' allontanino fra di loro: il che prova che la sensazione di ciascun albero non è legata a luogo (si noti bene), ma ella è in sè; e la relazion di luogo fra le cose vedute non è data che dalla sensazione stessa, e non dall' anima.

Ancora una terza sperienza. Colla precedente vedemmo i due tronchi vicini nella sensazione d' un occhio lontanarsi l'un dall' altro, ed entrare fra mezzo ad essi un nuovo spazio dato dall' altro occhio. In questa che son per dire si vedrà il contrario, cioè unirsi due sensazioni distanti in una sola, rimanendosi escluso dalla sensazione lo spazio visibile di mezzo ad esse.

Si pigli un deschetto rotondo bianco o di qualsivoglia colore. Poi si ponga la palma stesa della mano fra i nostri due occhi, sicchè ella separi l' un dall' altro. Avvicinandoci poi al deschetto in modo che la palma posi sul deschetto medesimo o gli sia prossima, un occhio vedrà una parte del deschetto, l' altro vedrà l' altra parte: la zona di mezzo verrà coperta dalla mano. Ciascun occhio dunque vede una parte del deschetto, e le due parti del deschetto vedute da' singoli occhi non son contigue, anzi divise da tutto quant' è grossa la palma della mano. Or che n' avviene? Le due parti vedute si avvicinano incrocicchiando le visuali, si uniscono, e ne rie-

sce una sensazione non più di cosa rotonda, ma schiacciata, risultante delle due parti del cerchio vedute unentisi di sopra e di sotto perfettamente in due archi di sesto acuto. La spiegazione filosofica di questo fenomeno è nella legge indicata (1): ma or ci basta di presentare il fenomeno tal qual avviene.

Chi non intende adunque, che non potrebbe avvenire un simigliante fenomeno di composizione, se non fosse perfettamente una, e però semplicissima quell'anima che di due sensazioni in sè mosse ne fa una sola? Come adunque l'*identificazione*, così la *composizione* delle sensazioni che fa l'anima sono fatti, che non possono essere in alcun modo spiegati, se non ponendo l'anima al tutto semplice; e però somministrano delle irrepugnabili prove della sua semplicità.

§ 6.

Sviluppamento maggiore delle dimostrazioni arrecate in questo articolo.

Finalmente non parmi dover chiudere questo capitolo, se non invitando il lettore a fare un'altra osservazione sopra il fenomeno della doppia impressione, a cui risponde un'unica sensazione; ed ella dee giovare non poco sì a confermare la semplicità del principio senziente, sì a spiegare vie più il fenomeno di cui parliamo, e sì finalmente a sollevarci a un giusto concetto della semplicità dell'anima.

Poniamo le impressioni totali ricevute ne' due occhi (rispondenti alle sensazioni ottiche) uguali, cioè compartite al tutto ugualmente, sicchè ogni punto ferito da una specie e grado di luce (distinguendosi le specie e i gradi di luce secondo i colori e le lor tinte) tenga ugual distanza con un altro punto qualsiasi, tanto in una impressione come nell'altra. Avverrà che ciascun occhio, chiudendo l'altro, avrà per sensazione totale uno specchio di colori, in cui tutti i colori e lor gradazioni saranno distribuite con egual proporzione; sicchè a ragion d'esempio, essendovi in quello specchio l'imma-

(1) La sola osservazione ottica tratta dalla direzione degli assi degli occhi dimostra la legge secondo cui accade il fenomeno, ma non lo spiega.

gine d'un albero, d'una colonna, e d'un uomo, questi tre oggetti avranno uguali posizioni rispettive tanto veduti da un occhio quanto veduti dall'altro, e lo stesso dicasi di tutte le parti minori componenti l'albero, la colonna, l'uomo, e tutto il campo di quello specchio, o scudo colorato che forma la sensazione data da ciascun occhio.

Ora facciamo le due supposizioni, cioè prima, che il principio senziente sia semplice e al tutto immune da parti e da estensione, l'altra, che il principio senziente sia esteso: e veggiamo che cosa nell'una e nell'altra supposizione dovrebbe di conseguente avvenire.

Se il principio senziente, che riceve la sensazione uguale dall'un occhio e dall'altro, è semplice, ne dee venire, dico io, di necessità la conseguenza, che le due sensazioni visive di ugual posizione (rispetto al piano ottico) s'identifichino in una; e solo dato che il principio senziente fosse esteso, potrebbe accadere il contrario: ed ecco il ragionamento che a ciò credere mi persuade.

Se mai avvenisse, che le due impressioni uguali fatte dalla luce ne' due nervi ottici suscitassero nell'anima (che prendiamo per sinonimo di principio senziente) due sensazioni; in questo caso l'anima vedrebbe contemporanee due orbite o scudi colorati uguali, e perciò in essi scudi due alberi, due colonne, due uomini, e così ripetuti a due a due tutti gli oggetti e parti di uno scudo visivo nell'altro scudo costituente l'altra sensazione. Avvenendo questo, converrebbe che fra un albero e l'altro, fra una colonna e l'altra, fra un uomo e l'altro corresse uno spazio: perocchè nelle sensazioni visive un oggetto non si distingue dall'altro se non in quanto egli è veduto in un altro luogo; chè se si vedesse nello stesso luogo e punto dell'altro, già egli s'identificherebbe e confonderebbe con quello. Ora la distanza degli oggetti raddoppiati fra loro non potrebbe essere determinata che dalla distanza dell'una dall'altra delle due orbite in cui comparirebbero all'anima. Ma qual principio potrebbe determinare la separazione di queste due orbite? qual principio potrebbe far sì che l'un' orbita visiva fosse fuori dell'altra, o sia che l'una si continuasse all'altra, o sia che fra l'una e l'altra

passasse qualche intervallo? Se l'un' orbita si continua all'altra di modo, che delle due orbite si formi un' orbita sola di doppia grandezza costituente una sensazione visiva di doppia ampiezza, convien dire che nell' anima stessa vi sia questa separazione, cioè là dove è la sensazione. Si consideri bene. La sensazione visiva è nell'anima. Se dunque sono distinte non solo le due impressioni le quali risiedono negli organi materiali, ma le stesse sensazioni le quali sorgono nell' anima; forz'è che nell'anima stessa vi sia qualche cosa che le tenga separate, di maniera che l' un' orbita visiva si collochi in un luogo dell'anima, e l'altra orbita visiva si collochi nell' altro luogo; il che importa, che vi sieno parti nell' anima, contro il supposto. Molto più chiaro ancora riesce l' argomento se le due orbite compariscano nell' anima divise da qualche intervallo; perocchè in tal caso questo intervallo non essendo dato nè da un' orbita nè dall'altra, dee esser posto dalla stessa anima; cioè nella stessa anima ricevente le due impressioni vi dee essere quell' intervallo dal quale ella le contempla divise. Ma o che fra le due orbite visive comparisca un intervallo maggiore, o minore, o anche nessuno, ugualmente calza l' argomento. Perocchè non vi potrebbe essere alcuna ragion sufficiente, per la quale, se l'anima dovesse vedere le due orbite visive, queste comparissero più o men separate o contigue (ma l'una sempre fuori dell'altra), se non la natura dell'anima; che metterebbe le due orbite in que' luoghi più tosto che in altri: il che sarebbe quanto dire che riceverebbe un' orbita in una parte di sè, e l'altra orbita in un'altra parte. E così appunto dovrebbe essere, nè potrebbe esser diversamente, nell'altra supposizione, che l'anima fosse materiale. Egli è evidente, che se l'anima non fosse altro che le estremità interne de' nervi, in tal caso la distanza di queste estremità in cui nascerebbe la sensazione determinerebbe la separazione dell' una sensazione dall' altra, e lo stesso dicasi se l' anima ricevesse le due impressioni in due sue particelle l'una fuori dell' altra. Essendo l' una di queste due particelle o molecole dell' anima fuor dell'altra, anco la sensazione in ciascuna d'esse contenuta sarebbe fuori dell' altra; e la rispettiva distanza delle particelle determinerebbe la distanza rispettiva delle sensazioni. Sebbene anche in quest' ipotesi, che spiegherebbe come le due

sensazioni visive potrebbero rimaner doppie, rimarrebbero poi due altri nodi inesplicabili, cioè 1.° l'unità del principio senziente, giacchè la molecola che sente l'una sensazione non sarebbe quella che sentirebbe anco l'altra, 2.° l'impossibilità che nè l'una nè l'altra particella sentisse la distanza o separazione loro, appunto perchè l'una sarebbe fuori dell'altra, e fuori dalla distanza che le separa. Riassumiamo adunque il nostro argomento: l'orbita visiva, acciocchè comparisse nell'anima raddoppiata, dovrebbe rappresentare all'anima uno spazio almeno doppio di ciascun'orbita. Ma questo spazio doppio non si trova nè nell'un'orbita, nè nell'altra: converrebbe adunque che l'anima ce lo mettesse del suo; cioè che l'anima ricevesse le sensazioni in parti diverse, acciocchè le sensazioni restassero separate: là dove non avendo l'anima parti, egli è chiaro che le due sensazioni che si suscitano in essa, quasi direbbesi, nel medesimo punto, si debbono compenetrare.

La difficoltà che si muoverà contro, sarà questa: « In ciascuna sensazione visiva l'anima distingue più parti l'una fuori dell'altra, senza che da questa se ne debba inferire che l'anima s'abbia parti. Ugualmente le due sensazioni possono apparire all'anima l'una fuori dell'altra, senza bisogno di supporre parti nell'anima ».

Ma si risponde facendo osservare la differenza de' due casi, fra cui si vuol trovare l'analogia.

Poichè, ella è tutt' altra questione il dimandare « in che modo l'anima semplice senta l'estensione che vien data nella sensazione »; ed altro è il dimandare « come l'anima senta un'estensione che non è data dalla sensazione ».

Quanto alla prima delle due questioni, può bastare a far cessare ogni dubbio il dimostrarsi, come abbiam fatto, che l'esteso non potrebbe esser mai percepito e sentito dall'esteso, ma solo dal semplice: questa dimostrazione non toglie al fatto quello che ha di misterioso, e su cui più a lungo ragioneremo in appresso; ma ci convince, che non vi debba essere alcuno assurdo nel supporre che il semplice senta e percepisca l'esteso, come sarebbevi supponendo che l'esteso senta l'esteso.

Ma l'altra questione, cioè « come l'anima senta un'estensione che non è data dalla sensazione », ell'è tale, che non

ammette altra risposta, se non questa, che l'anima stessa non pure senta e percepisca l'*esteso*, ma lo senta e percepisca *estesamente*, di maniera che lo stesso modo del percepirlo e del sentirlo sia soggetto alle leggi dell'estensione, o sia (che è il medesimo) che l'atto dell'anima senziente sia un atto d'un essere esteso (1).

E veramente, se accuratamente si considererà il fatto, si vedrà che nelle sensazioni visive è bensì data l'estensione che si comprende in ciascuna di esse, ma non già l'estensione necessaria a dividere e separare l'una dall'altra. Non è così facile il ben comprendere ciò che voglio dire; ma riflettendovi attentamente lo si comprenderà. Perocchè altro è lo specchio colorato che io veggo, altro è dove colloco questo specchio colorato. Se lo stesso specchio colorato mi vien trasmesso da entrambi gli occhi, gli occhi però non indicano all'anima lo spazio in cui ella debba collocare questi due specchi, cioè se ella debba soprapporli o tenerli divisi gli uni dagli altri: perocchè ciascun occhio compisce la sua funzione col dare all'anima il suo specchio colorato: ciascuno specchio è in sè e non è in alcun luogo, ciascuno specchio non ha alcun rapporto coll'altro specchio. Ricevendo dunque l'anima dall'un occhio uno specchio, un altro specchio uguale dall'altro, tocca a lei il collocarli secondo la sua propria natura: se ella è semplice non aggiungerà alcun luogo, non li collocherà in luogo alcuno, ma riterrà le due sensazioni semplicissimamente come le son date: in tal caso elle s'immedesimeranno, cioè l'anima vedrà in entrambi le sensazioni uguali lo spazio stesso. In fatti il *luogo*, a cui venissero assegnate le due sensazioni, sarebbe uno

---

(1) Si dirà: « se le sensazioni delle due orbite visive sono aderenti ai due nervi ottici come le altre sensazioni, l'anima potrebbe vederle a quella distanza in cui sono i due nervi ottici ne' quali si suscitano ». Illusione! convien badare attentamente che non parliamo qui delle sensazioni del *tatto*, ma di quelle dell'*occhio*. L'occhio non sente altro, se non ciò che impressiona la retina: tutto ciò che sta fra un nervo ottico e l'altro non può dunque esser sentito: la distanza de'due nervi ottici non può campeggiare nelle orbite visive, non può separarle; perocchè quella distanza non è veduta, non entra per nulla nella scena che si presenta all'anima colle sensazioni dell'occhio.

spazio, una estensione aggiunta dall'anima: perocchè il rapporto locale delle due sensazioni non si trova nè nell'una nè nell'altra, ma solo nel soggetto che le percepisce entrambi. L'anima dunque sente le sensazioni fuori di luogo, sole, in sè stesse: ritiene, cioè vede lo spazio che hanno in sè; ma lo spazio che presenta ciascuna sensazione nol colloca in altro spazio; e però due spazj non collocati in luoghi diversi diventano di necessità uno spazio medesimo.

ARTICOLO III.

TERZA DIMOSTRAZIONE DELLA SEMPLICITA' DEL PRINCIPIO SENZIENTE.

Come già venne osservato, quello che condusse i filosofi a molti errori nella dottrina delle sensazioni, si fu l'aver essi posto un' attenzione quasi esclusiva a' fenomeni della vista, e parlato degli altri sensi co' vocaboli che non competevano se non al vedere, accomunando anco a tutti i sensi inconsideratamente ciò che a solo quel senso s'apparteneva.

Ma un altro fonte di errori, e fors'anco maggiore, si fu che nello studio che il più de' filosofi pose nel senso della vista confuse le due serie di fenomeni da noi distinte, pigliando per fenomeni soggettivi quelli che non sono che extra-soggettivi. Quindi essi non videro tutto quel maraviglioso che ci ha nel nascimento della sensazione, e si avvisarono ancora di aver trovata la spiegazione di sì stupendo fenomeno. Infatti ecco a qual maniera concepirono il suscitamento delle sensazioni visive. « La luce, dissero, dipinge le immaginette sulla retina dell' occhio, la quale non è che lo stesso nervo ottico dilatato in una mollissima pellicciuola bianca e però atta a ricevervi tutte le tinte varie de' colori. Or queste immaginette egregiamente dipinte in quella membrana nervosa vengono trasmesse pel nervo ottico al cervello, ed ivi l'anima le riceve e le sente ». — Ottimamente; ma chi vi ha detto, che la luce dipinga le immaginette sulla retina dell' occhio? — L'osservazione, rispondono: basta solo, che voi vi accostiate alla pupilla di chicchessia, e voi stesso cogli occhi vostri la vedrete simile ad una tela imbevuta di colori e pinta mirabilmente di tutte le immagini degli oggetti circostanti che in essa

si specchiano. — Costoro adunque s' appellano all' osservazione, e credono con questa parola in bocca d' essersi muniti contro ad ogni sbaglio del loro intendimento. Ma qual uomo di buon senso rimarrà oggimai soddisfatto della ragione che adducono a provarci che la luce dipinge le immagini sulla retina dell' occhio? Quello che l' antichità ebbe conosciuto (1) è reso oggimai innegabile, cioè che le qualità seconde de' corpi, fra le quali stanno i colori, non sono aderenti a' corpi, come pajono, ma sono mere sensazioni di chi percepisce co' sensi l' azione de' corpi. Se dunque io veggo nella pupilla altrui i colori e l' immagine, questi colori e quest' immagine non sono veramente nella pupilla, ma sì bene sono una mia sensazione, e però sono in me, e non altrove. Con questa sola osservazione cade interamente la pretesa spiegazione che danno i filosofi allegati; perocchè si nega loro del tutto, che la luce dipinga nella retina cosa alcuna, che possa essere trasmessa al cervello. Convien riflettere, che dato il colore, data l' immagine, è già data la sensazione; e non farebbe più bisogno di alcun altro meccanismo, o di alcuna trasmissione, per ispiegarne in tal caso l' origine. Ma il fatto sta, che quell' immaginetta che veggo io nella pupilla di un altr' uomo, non è già quella stessa che vede egli quell' uomo; ma egli vede tutt' altro; vede a ragion d' esempio un immenso orizzonte terminato da lontane

(1) Fra gli antichi, assai chiaramente vide questo vero, e n' abusò Protagora: gli argomenti di Protagora sì possono leggere nel Teeteto di Platone. Quivi Socrate dimostra, sponendo la dottrina di costui, che il colore nè si trova ne' corpi, nè nell' occhio; ma nasce dal moto, che vien suscitato da' corpi nell' occhio di chi guarda. « Perocchè, dice, avendo le « cose che si percepiscono, come abbiamo veduto, una certa cotale cor- « relazione co' sensi, l' occhio in quel perpetuo moto convenendo colla « cosa che gli è affine genera il color bianco. E così o il legno o il sasso « o altro che ci appaja bianco, siccome anco duro o caldo, per sè egli « è niente, ma le cose tutte e d' ogni generazione si fanno per lo scam- « bievole abbattimento in virtù del moto: giacchè certo non si può « pensare, che nè l' agente, nè il paziente per sè solo sia qualche cosa « di uno e di fisso ecc. ». Nel *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. V, c. XI, ho recate altre sentenze in prova, che molti vecchi filosofi ebber conosciuto questo vero.

colline o dal mare; ed io non veggo che un quadrettino circolare d'una linea appena di diametro: io veggo non più che un nero d'occhio in una parola: quand'egli vede un mondo: e ciò perchè la mia sensazione non è la sua; e mia sensazione è l'immaginetta che a me, e non a lui appar ne' suoi occhi; come sua sensazione è quanto vede l'anima sua. Volendo adunque cercare come avvenga la sensazione del vedere, conviene al tutto dipartirsi dal ragionar grossolano de' filosofi accennati, de' quali è indegno che alcun si ritrovi ancora nella nostra Europa.

Ma or, se non è vero che la luce porti i colori sulla retina, e come isquisito miniatore tutta la pinga (1), e il crederlo oggimai non è da uomo bene instruito: rimansi intero e inesplicato il fenomeno della sensazion de' colori, riman tuttavia vergine la questione « come la sensazione venga suscitata nell'anima ».

A sentir via più la forza di una tanta questione, si cerchi « che cosa è che fa veramente l'azione della luce nell'iride ». Rimosso il pensiero che ella vi porti i colori (giacchè i colori sono la sensazione stessa che nasce poi di conseguenza dall'azion della luce, e però non sono questa stessa azione); non rimane più a pensare se non a de' scotimenti, a de' scommettimenti di parti, che la luce o per meccanico impulso, o

---

(1) Anch'io talora dico, che la retina è disegnata, o dipinta dalla luce (Ved. il *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. V, c. XII, dove di frequente si usano tali espressioni); ma adopero queste espressioni volgari allor solo che non possano indurre il lettore in errore. Il fo per brevità di frase; cioè dirò, poniamo, la macchia bianca o gialla della pupilla, intendendo quell'impressione della pupilla a cui risponde nell'anima la sensazione bianca o gialla: il che sarebbe un giro troppo lungo di parole, ove si dovesse spesse fiate ripetere. Finalmente talora parlo dell'immagine della retina, o de' colori di cui è sparsa e chiazzata, non già per indicare l'impressione che si vede in lei da altri, ma bensì per indicare la sensazione visiva che dall'anima, secondo il mio avviso, si riporta da prima veramente alla pupilla, senza avvertirne però la località, e solamente per l'uso del tatto si riferisce poscia a' corpi esterni: sicchè in tal senso egli è vero che la pupilla sia imbevuta di luce, come è vero che la sensazione d'un corpo freddo toccato dalla mia mano sia nella mano anche prima ch'io percepisca la mano.

per chimica affinità, o per organica legge, o per alcun' altra guisa di operare induca ne' nervi ottici.

Anco, egli è certo che vi abbia una grande analogia fra il fenomeno sensifero dell' orecchio, e il fenomeno sensifero dell' occhio. Ora quanto all' orecchio, acciocchè venga suscitato il suono nell' anima nostra, egli si conviene che il mezzo che percuote il nervo acustico, poniam l' aria, il percuota ripetutamente cagionandovi un frequente tremore. Nel suono più grave che possa udirsi da orecchi umani, si contano delle ondulazioni aeree trentadue in un minuto secondo, in altrettante oscillazioni movendosi il corpo sonoro: nel suono poi più acuto queste oscillazioni e conseguenti ondulazioni aeree ascendono in un minuto secondo al maraviglioso numero di 16,284. Fra questi due numeri estremi stanno i numeri delle ondulazioni necessarie a suscitare i suoni intermedii fra il gravissimo e l'acutissimo. Egli è dunque manifesto, che i movimenti che una tale azione dell'aria dee suscitare nel nervo acustico non sono che delle vibrazioni più o meno frequenti. Un certo grado di frequenza e di celerità in queste vibrazioni nelle quali si muove il nervo acustico si rende necessario, acciocchè nell' anima risponda la sensazione del suono; e se questa frequenza e celerità di moti è minore della indicata, sicchè meno di trentadue volte tremi il nervo in un minuto secondo, niun suono si risveglia nell' anima.

Se io dovessi ora indicare in che modo mi paja probabile che de' movimenti simiglianti si richieggano nei nervi ottici, acciocchè nell' anima si svegli la sensazion de' colori; ecco in qual modo stimo che concepire si potrebbe questo meccanismo.

S' immagini, che il nervo ottico, come ho detto innanzi, sia diviso in innumerevoli fili sottilissimi, ciascun de' quali metta il suo capo nella retina. Tutti questi capicciuoli, i quali per così dire ammattonano la superficie esterna della retina (1), ove vengono punzecchiati dai raggi della luce, che battono in

(1) La retina effettivamente è una reticella cellulare, nelle cui maglie si distribuisce la sostanza del nervo ottico. Darwin, sottomettendo la retina di bue all'azione della potassa liquida, ottenne che si sciogliesse la parte nervosa di essa, restandogli la sola reticella di cellulare.

essi come le punte delle dita d'un sonatore battono in sui tasti del pianoforte (1), tostamente si muovono di quel moto che vien loro comunicato, entrando ed uscendo con quella celerità e frequenza, che vi adducono i ripetuti colpi del fluido luminoso che senza posa sopravviene a celerissime ondate: sicchè tutti que' nervicciuoli dotati di quella elasticità, o contrattilità, o in una parola mobilità specifica che lor conviene, quasi in danza armoniosamente qual più e qual meno celere tremano ed oscillano: e al vario tremare ed oscillare di ciascheduno risponde nell'anima determinato colore e tinta, secondo le leggi segrete che presiedono a sì maraviglioso avvenimento. Qual poi dovesse essere la rapidità delle oscillazioni di queste minime fibrille nervee di cui parliamo, e quale il numero, quale altresì la loro ampiezza; egli è ciò che noi non vogliam qui definire nè pure per conghiettura.

---

(1) Vi avrebbe però questa differenza fra le teste de' nervicciuoli ottici e la tastatura d'un pianoforte, che un tasto di quest' istromento comecchessia battuto, non dà mai che una voce sola; quando all' opposto ogni nervicciuolo ottico darebbe tutte le sensazioni visive de' colori e varia tinta, secondo che venisse variamente impulso e agitato. Quello che rende ciò per lo meno assai più probabile che non il supporre che ad ogni colore risponda nell' occhio una specie di fibre diverse, si è 1.° *il fenomeno dei colori immaginarj*. Avendo noi fissato qualche tempo l'occhio nel bianco, poi ritiratolo al bujo, la sensazione del bianco non ci svanisce tantosto nell' occhio, ma ella prima ci si cangia in color giallo, poi nel rosso, poi nell' indaco, poi nell' azzurro, poi nel verde, e col verde s' annulla. Questa trasformazione della sensazione bianca in diversi colori successivi sembrò a G. B. Venturi un argomento efficacissimo a poter conchiudere, che i diversi colori non dipendano da ordini diversi di fibre, ma da movimenti diversi della fibra medesima (*Indagine fisica sui colori*, Modena 1801, c. V). 2.° *L' analogia de' colori immaginarj co' suoni immaginarj*. Anche il suono in morendoci nell' orecchio, si trasforma prima in altro suono armonico al primo: ora si dirà egli che anco nell' orecchio v' abbiano diverse fibre che presiedono a' suoni? le quali fibre supporrebbero stimoli diversi; nè fin ora si trovò modo da spartire il fluido sonifero in sette specie come si fece della luce. Non è egli adunque a credersi che la velocità delle oscillazioni diminuisca secondo certa legge, e che questo sia cagione dei suoni e de' colori immaginarj? 3.° *L' essersi trovato che ogni colore speciale biancheggia, quando sia molto concentrato*. Il qual fatto però meriterebbe di essere rafforzato, pare a me, di nuovi e più variati sperimenti.

Checchè sia di questa ipotesi, ciò che non è ipotesi, ma verità apertissima, si è, che la luce che cade sulla pupilla non la sparge di colori come si suol credere, ma solo vi eccita de' movimenti; come l'aria che colle sue increspature impelle il nervo acustico non mette nell'orecchio il suono, ma sol dà moto a que' nervi: e mossi debitamente i nervi mediante quegli stimoli specifici, a quel moto rispondono nell' anima le sensazioni de' colori e de' suoni: e il medesimo si può dire delle altre specie di sensazioni. Egli è dunque a conchiudersi, che il fenomeno *sensifero* che avviene nel corpo nostro, e che precede la sensazione, si riduce a de' *movimenti* di una certa rapidità e frequenza; e che a questi movimenti di certe parti del corpo, tien dietro nell'anima il fenomeno *sensitivo*, cioè la sensazione.

Ora qui sarà facile l' accorgersi, 1.° che i *movimenti* che vengono suscitati ne' nostri nervi non sono le *sensazioni* stesse; 2.° che queste non possono trovarsi annesse a' singoli movimenti di que' nervi.

Conciossiachè, se le sensazioni fossero que' movimenti stessi o aderissero a que' movimenti, ne avverrebbe che que' movimenti sentissero sè stessi. E quindi ogni uomo che vede, vedrebbe e sentirebbe una sensazione tremante, o sia oscillante, e il suono farebbe conoscere il numero delle oscillazioni da cui risulta: ciò che è pure a pensare ridicolo. Oltrechè, come il movimento comincia gradatamente, e si accresce, converrebbe che anco la sensazione si avesse tostochè vi ha il più leggier movimento, e che accrescendosi il movimento, s' accrescesse, e si propagasse di luogo a luogo, di pari con esso la sensazione. All' incontro la sensazione non apparisce se non data una certa rapidità di moto, e comparisce tutta intera. Ma di più, spingasi l' aria nell'orecchio con quanta forza si vuole, un suono ben distinto non si produce per questo: facciasi tremare, di maniera che in un minuto secondo ripeta l'oscillazione a ragion d' esempio 64 volte, ecco tosto il suono della prima ottava: queste oscillazioni possono essere più o meno cacciate, e il suono sarà più o men forte, ma quanto al tono la sensazione è la medesima; sicchè v' ha gradazione nella fortezza del suono, ma non nel tono. Nessuna dunque delle

oscillazioni separatamente presa produce l'effetto della sensazione sonora; più insieme lo producono. Le oscillazioni adunque sono molte; la sensazione sonora una sola; a qual oscillazione questa appartiene? — Se a nessuna in particolare: dunque a tutte insieme. — Bene sta: questo appunto prova, che la sensazione è semplice, quando le oscillazioni sono moltiplici ed occupano spazio: prova, che la sensazione è fuori dello spazio, perchè a nessun punto che possa notarsi nelle linee che descrive il movimento oscillatorio può affiggersi; non v' ha alcun punto in cui la sensazione risieda, ma sorge contemporanea o posteriore alla propagazione di tutto il moto; e però ella sta fuori di tutti i punti percorsi. Sarebbe facile proseguire il ragionamento; e raffrontando il movimento e la sensazione sotto molt' altri aspetti, dimostrare, che questa non s' accompagna menomamente all' estensione, alla successione, e alla moltiplicità di quello, si potrebbero anco dedurre degli argomenti simili da altri generi di sensazioni: ma parmi, che basti il fin qui ragionato a fare intendere pienamente ciò che noi vogliamo.

ARTICOLO IV.

QUARTA DIMOSTRAZIONE DELLA SEMPLICITA' DEL PRINCIPIO SENZIENTE.

Finalmente un'altra prova non meno manifesta della semplicità del principio senziente si è la sua *identità* in molte sensazioni.

Quello stesso principio che sente un suono, ne sente molti contemporaneamente: contemporaneamente ancora ha molte sensazioni della vista, dell'odorato, del gusto, del tatto, della fame e della sete ecc. Così accade sicuramente, almeno negli animali più perfetti, ne' quali oltracciò più sensazioni insieme concorrono a produrre un sentimento universale, diverso da ciascuna d'esse, il qual sentimento pervade e domina tutto il sistema nervoso dell'animale. Ma di ciò altrove. Ora egli è manifesto, che solo un principio semplice può unire insieme tante sensazioni e rendersi il soggetto di tutte; perocchè se il soggetto delle sensazioni fosse diviso in due particelle corporee per minime che fossero, o anco se si vuole, in due punti mate-

matici; quel punto che sente la sensazione sua, non potrebbe sentire la sensazione dell'altro punto; e però l'*identità* del principio senziente in molte sensazioni, prova manifestamente la perfetta sua immaterialità e semplicità (1).

CAPITOLO VIII.

DELLE LEGGI DI RAPPORTO FRA IL *PRINCIPIO SENZIENTE* E IL *PRINCIPIO SENSIFERO*.

ARTICOLO I.

SI DEE DIFFIDARE DELLE IDEE COMUNI DEL CORPO.

Ed ora, prima di entrar più addentro a investigar la natura del principio senziente che si chiama *anima*, e la sua relazione col principio sensifero che si chiama *corpo*, mi conviene avvertire, che chi si vuol meco accompagnare in tali ricerche, dee prima di tutto spogliarsi delle comuni idee ch'egli s'è fatto intorno al corpo e intorno all'anima, come dee pure diffidare di tutte le maniere di dire che sono in uso parlandosi di sostanza materiale e di sostanza spirituale. Perocchè l'opera che noi togliamo a fare, si è di vedere come cominciano e come vengono formandosi nelle nostre menti le idee del corpo e dell'anima, e però qual sia il loro valore, e se nulla aggiunga ad esse l'immaginazione; la quale suole pure fra i nostri pensieri intramettere le sue fatture, o addobbare i pensieri con molte robe, che ella fa loro intorno, non lasciandoceli mai del tutto ignudi si come si nascono. All'opposto, anzi a noi conviene, come dicevo, svestire i pensieri raffazzonati ed avvolti dalla fantasia, e tenerceli nudi nati innanzi alla mente.

Ora a far questo ci bisogna torre a guida la sola osservazione e l'analisi. Cioè a dire, noi dobbiamo diligentemente osservare e analizzare i *sentimenti* di cui abbiamo coscienza, e vedere quali idee noi possiamo cavare da essi dell'anima o del

---

(1) Una quinta dimostrazione della semplicità del principio senziente si cava dalle proprietà delle sensazioni del tatto e dell'occhio di estendersi solo in superficie, come diremo più sotto, Cap. VIII, art. III, § 8.

corpo; perciocchè, se noi concepiremo delle opinioni e persuasioni intorno il corpo o l'anima, le quali non abbiano il lor fondamento e la loro origine ne' sentimenti che proviamo, ci converrà riconoscerle per fatture vane dell'immaginazione, e noi le dovremo cacciare al tutto fuor dalla scienza, come quelle che non contengono verità.

I sentimenti poi, de' quali parliamo, debbonsi mediante la stessa osservazione bene ordinare fra di loro, cioè a dire, distinguere quali siano primi ed indipendenti, e quali ci si presentino ad osservare in appresso come dipendenti: e sol dopo questa ben ordinata osservazione, si può sicuramente metter mano all'analisi.

ARTICOLO II.

DEL PRIMO SENTIMENTO, CHE ANNUNZIA IL CORPO, CIOÈ DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE CORPOREO.

Ora il primo de' sentimenti, che ci si dà innanzi, ed ha tutto il diritto di essere tosto osservato in noi stessi, si è quello che abbiam chiamato *fondamentale*. Noi ne provammo l'esistenza, e lo descrivemmo nel *Nuovo Saggio*, e a quanto fu ivi per noi ragionato rimettiamo il lettore (1). Noi lo consideriamo qui solamente nella sua parte animale, che quale è all'uomo ed ai bruti comune, e non nella sua parte intellettiva; giacchè, come abbiam detto, vi ha nell'uomo anche un sentimento fondamentale-intellettivo, diverso dal sentimento fondamentale-corporeo, sebbene il soggetto di questi due sentimenti sia unico, com'è unico l'uomo che costituisce.

Pur a formarsi nettamente il concetto di questo sentimento fondamentale corporeo, conviene sceverarlo da ogni altro sentimento o sensazione. Convien dunque chiudere gli occhi togliendosi principalmente tutte le sensazioni della luce, poi successivamente tutte le altre sensazioni de' sensi esteriori, e ancora tutti que' sentimenti parziali, che potessero svegliarsi

---

(1) Sezione V, Parte V, cap. III e seg. I fisiologi riconobbero l'esistenza di questo sentimento fondamentale, e il nominarono grecamente κοιναίσθησις o sia *senso universale*.

nell'interno del corpo nostro a cagione di qualche stimolo particolare. Tolte via interamente tutte queste sensazioni esterne e parziali, senza le quali sussiste ancora l'animale, diciamo noi che riman tuttavia quello che nominammo *sentimento fondamentale-corporeo*, o sentimento del vivere. Ma si troverà allora, che questo sentimento è a pieno uniforme e semplicissimo: in esso non si distingue figura alcuna, poichè la figura ci è data da' sensi esteriori: non vi sono in esso colori, perocchè i colori sono dati dal solo senso degli occhi: senza figura poi nè colori, egli non può aver nè pure confini di sorte che lo contornino, e che campino nello spazio.

Benchè adunque l'uomo potesse riflettere sopra di questo primo suo sentimento; tuttavia supponendo che niun'altra sensazione avess' egli ancora sperimentata, non potrebbe per guisa alcuna cavare da un tal sentimento quelle idee e que' concetti, che noi abbiamo presentemente del corpo. Ciò nulla ostante (dato sempre che potesse riflettere sopra di sè), egli avrebbe in quel solo primo sentimento bastevol campo a conoscere, che in lui sono giunti insieme due principj, cioè ch' egli sente, e che questo sentire gli viene dall' azione di un qualche cosa diverso da sè stesso, sebbene questo qualche cosa diverso da sè stesso nol saprebbe poi definire a sè stesso altro che come cagione prossima di quel suo sentimento vitale.

Che se di più un tal uomo volesse imporre un nome a questa cagione prossima che agisce in lui, e se il nome a cui egli si abbattesse da imporle fosse quello di *corpo;* certo è, che parlando egli cogli altri uomini, e gli altri uomini con lui, non s'intenderebbero insieme. E la ragione di ciò è assai chiara. Egli non aggiunge altro valore alla parola *corpo*, che quel solo di esprimere la causa dell'unico sentimento che prova, sentimento che si può dire, in certo modo, muto e sordo e cieco, e del tutto ottuso; quando gli altri uomini col vocabolo corpo intendono segnare la causa d'infinite lor sensazioni vive, variate, mobili, definite, figurate, colorate ecc., nè solamente la causa di queste sensazioni, ma ben anco il soggetto di molte d'esse, pigliandole per sensibili qualità di quella causa.

Ora chi avrebbe egli più ragione nell'uso del vocabolo corpo, questo pover uomo, cieco e sordo, e con tutti gli altri sensi

parziali chiusi interamente, ma riflessivo come l'abbiam fatto per supposizione, ovvero la turba degli altri uomini che cominciano a filosofare (1), ricchi di tutte le innumerevoli e pomposissime sensazioni degli organi speciali ond'essi sono forniti?

La domanda pare strana a prima giunta; e pure ella non è poi tanto come pare. Fuor di dubbio, colui che non ha, onde poter cavare le sue idee del corpo, eccetto che il solo sentimento fondamentale, non potrà che esser poverissimo di cognizioni intorno al corpo; anzi tutte le sue cognizioni si riducono veramente ad una, al sapere che il corpo è un principio attivo, il qual genera in esso quel semplice sentimento. Agli altri uomini all'incontro, che de' sentimenti n'hanno tanti e sì varii, non manca indubitatamente materia, di cui trarre a sè stessi moltissime cognizioni circa il principio che ad essi è cagione di tutti que' sentimenti. Ma se la materia abbonda in mano in cotesti uomini; rimane però a vedere, se essi sappiano dedurre legittimamente da quella abbondevol materia, le molte lor cognizioni, perocchè forse egli è più facile errare in un gran lavoro, ove la riflessione deve lavorare assai a comporre molte notizie, di quello che sia in un piccol lavoro, in cui la riflessione non ha a far altro, che a formarsi una sola notizia semplice. Laonde, se non vi ha dubbio che gli uomini dal corredo di tutte le lor sensazioni variatissime si sien formate delle opinioni e persuasioni abbondantissime intorno a' corpi, ch'essi poi risguardano per altrettante notizie, e se è vero che gli uomini in questo stato abbiano in sè onde ragionare lunghissimamente in su' corpi, e scriverne in forma di gran dottrine, quando all'opposto il pover uomo che abbiam supposto, dotato non più che del sentimento fondamentale, non ne sa mai altro che una cosa sola, e tutto il suo sapere s'esaurisce in una semplice proposizione, detta la quale gli è forza d'ammutolire; rimane ancora luogo a dimandare, chi ne sà di più; non relativamente alla quantità

(1) Dico « degli altri uomini che cominciano a filosofare », perocchè se l'uomo non riflettesse punto alle sue sensazioni, egli non pronuncierebbe che i corpi esterni fossero soggetto delle sue sensazioni, ma nulla direbbe ancora a sè stesso di ciò: solo opererebbe a tenore delle apparenze sensibili.

del sapere, ma relativamente alla qualità, rimane a dimandare chi ha notizie più sincere e veraci, se l'uomo di una sola, o gli uomini che ne han molte; e in una parola, chi aggiunge idee più accurate e precise al vocabolo *corpo*, se quell'idiota, o questi sapienti.

A poter ammettere logicamente, che le idee comuni intorno alla natura e alle proprietà de' corpi, che gli uomini si formano dalle sensazioni acquisite, sieno sincere e scevre da ogni errore, dovrebbesi far precedere molte supposizioni. Si dovrebbe cioè supporre, 1.° che le sensazioni esterne e acquisite presentino all'uomo con più di verità la natura del corpo, che non sia il sentimento fondamentale; 2.° che gli uomini, deducendo dalle sensazioni acquisite le loro cognizioni intorno ai corpi, non adoperino in questo lavoro altra facoltà che quella della *ragione*, e non quella della *persuasione*, fabbricatrice incessante di *opinioni* del tutto arbitrarie coll'ajuto dell'*immaginativa*.

Sventuratamente per la causa della turba nè l'una nè l'altra di queste due supposizioni si può provare così leggermente.

Perocchè non è certo cosa leggiera il provare 1.° che ciò che le sensazioni acquisite fanno sentire e sperimentare all'uomo della natura corporea, indichi a lui con più verità qual sia questa natura, che non ciò che gli fa sperimentare il sentimento fondamentale; 2.° che il comun degli uomini che subitamente filosofando si fabbrica colle sensazioni esterne e parziali le notizie de' corpi non giuochi d'immaginativa, e in luogo del ragionare non v'adoperi la potenza che ha di credere cecamente a delle opinioni assunte ad arbitrio. Tanto è difficile il venire a capo di questa dimostrazione, che è del tutto impossibile, giacchè una più sana filosofia dimostra appunto il contrario delle due supposizioni ora indicate.

E quanto alla seconda di esse, la buona filosofia osserva, che il comune degli uomini non può sofferire in alcun modo di sospendere i suoi giudizj, e però che quando non può chiuderli con logico rigore, allora egli precipita la conclusione, creandolasi con quella potenza che noi sogliam chiamare della *persuasione*, e che consiste nel comporsi una opinione, e benchè priva di logico sostegno darle pienissima fede. In

questa maniera sono state formate le idee volgari-filosofiche intorno alla natura e proprietà de' corpi (1).

Quanto poi alla prima supposizione, si convince anch'essa facilmente di falsità. Basta osservare come le sensazioni acquisite sieno posteriori al sentimento fondamentale, ed altro finalmente non sieno che una modificazione parziale di esso. Laonde conoscendosi il corpo per gli sentimenti, i quali sono effetti della sua azione, egli è manifesto che la prima azione che fa questo principio chiamato corpo sull' anima è l'azione più costante, è l'azione più universale, è quella sola che ci può far conoscere la sua natura. Quanto poi alle parziali varietà, che accadono in questa azione universale e costante del corpo, ci gioveranno assaissimo a conoscere le leggi, alle quali soggiace quella azion prima che tutte le altre racchiude virtualmente in sè stessa; ma da sè sole, e senza la prima onde traggon l'origine, non ci possono far conoscere il corpo che in un modo parziale, e certo non immune da errore (2).

Dirassi, che nel sentimento fondamentale corporeo, ov'anche si voglia ammettere, non si distingue *estensione*, e che però non si può dire che quel sentimento faccia conoscere il corpo, di cui l'estensione è proprietà essenziale. — Ma qui di nuovo, egli è facile pigliar inganno. Poichè quelli che così rispondono, parlano manifestamente della estensione secondo il concetto formatosene colle sensazioni esteriori. Ma egli sta qui il punto, a sapere se non vi abbia altro concetto della estensione, che quello che si trae dalle sensazioni esterne; o anzi se non piut-

---

(1) Quanto qui si afferma fu provato nel *Nuovo Saggio*, dove si dà la teoria de' corpi (Sez. V, P. V, cap. III e segg.). Uno degli errori che si contiene nelle opinioni comuni intorno a' corpi, e che si può dire oggimai riconosciuto da tutte le scuole filosofiche, si è quello delle sensazioni confuse colle *qualità* de' corpi esteriori. — Nulladimeno gli uomini presi in corpo si debbono assolvere da molti errori colle considerazioni da noi poste sugli errori comuni nella Sez. VI del *N. Saggio*, P. IV, c. III, art. v.

(2) Convien vedere quanto sia stato detto intorno alle sensazioni acquisite in rapporto col sentimento fondamentale nel *Nuovo Saggio* Sez. V, P. V, cap. III, art. vi. Ivi dimostrammo le sensazioni acquisite non esser altro che modificazioni del sentimento permanente ed universale.

tosto sia vero, che nel sentimento fondamentale l'estensione sia già sentita, sebbene non ancor fornita di quelle qualità che le somministrano le sensazioni esterne, qualità che riman poi a vedere se siano legittime, ovvero illusioni pregiudicate dalla impazienza dello spirito umano, come abbiam detto accadere rispetto alle idee che gli uomini si vengon formando comunemente delle corporee qualità.

Ora, io stimo appunto essere cosa indubitata, che nel sentimento fondamentale si senta l'estensione, come ho già detto, quella stessa estensione che si sente colle sensazioni esterne, ma priva di quelle qualità fenomenali e non tutte vere e legittime di cui le sensazioni esterne ce la fanno credere dotata, e l'estensione così sentita io la chiamo *estensione fondamentale* o interna. Confesso, che è difficile il formarsi un giusto concetto di questa estensione, giacchè il comun degli uomini non sa concepire un'estensione reale se non mediante figura, colori, limiti. Ma il filosofo avvezzo a meditare profondamente, giungerà a formarsi il concetto dell'estensione di cui io parlo, se mettendosi prima innanzi alla mente l'estensione quale l'abbiamo da tutti insieme i sentimenti, cominci poi a levare da essa quelle qualità che le derivarono dal senso esterno, le quali tutte si riducono ad altrettanti limiti e colori, e possibilità di moto, cioè possibilità di variazioni ne' limiti e nei colori: perocchè egli ben vedrà, che col levare queste cose all'estensione, non leva ancora l'estensione stessa; ma gli rimane qualche cosa (per quantunque paja indefinibile) cosa, che era il fondamento e quasi il soggetto di que' limiti, e di que' colori, che tolse via (1).

---

(1) Mi cade or sott' occhio un luogo di un egregio filosofo italiano, Giovambattista Venturi, il quale acutamente vide, che un *sentimento fondamentale* dovea precedere in noi tutte le sensazioni acquisite. Tanto maggior merito gli viene di questo, quanto che egli scriveva in tempo nel quale i Lockiani assordavano tutto il mondo alle lor grida (1784-1801). Che se la voce allora di un Araldi, e di un Venturi, e di tali altre menti elevate, che continuavano in Italia tranquille il corso delle private loro meditazioni, fu sopraffatta dal plebeo tumulto di quelli che giuravano *in verba magistri;* le loro scritture tuttavia non sono perite, e non sono perite a lor gloria. Siami permesso adunque di confermare con tanta autorità,

Dovendosi adunque diffidare grandemente di tutte quelle notizie, che gli uomini volgarmente filosofando si formano intorno

---

quanta è quella di G. B. Venturi, la dottrina da me esposta intorno alla esistenza di un sentimento animale preesistente a tutte le sensazioni.

« Sembra, scrive il Venturi, che tutto quant' esso è grande il sistema « nervoso in noi, anche prima d' esser tocco dal mondo esteriore, senta « da ogni sua parte un' *estensione* vuota, oscura, infinita, per entro alla « quale germogliano poscia e si dividono e posan su lei le sensazioni tutte « che vengono in seguito. Lo *spazio* sembra essere la sensazione fonda- « mentale dell' uomo, e secondo la dottrina di Kant la cognizione « *a priori;* che lungi dall' esser nata dopo la metafisica riflessione del- « l' ordine tra' coesistenti, fu quella che vide la prima scintilla di vita « accendersi in noi, e pretender potrebbe all' onore d' essere innata, « se per un severo decreto di Locke non fosse già ogni idea condan- « nata a perderne il diritto. La pressione interna di tutte le parti del « corpo nostro sui nervi, basta essa sola, senz' altra azione dei corpi « esterni, a creare in noi l'idea d' uno spazio confuso, indefinito, immen- « so, quale si presenta all' animo nel momento ch' uom cade nel sonno o « in deliquio. Non fia dunque meraviglia se l' idea la più vigorosa nel- « l' immaginazione dell' uomo, la più consistente di tutte si è l'*estensione:* « di maniera che tutte le cognizioni del mondo fisico stanno appoggiate su « lei, tutti i miracoli della memoria artificiale provengon da lei, e final- « mente tutti i romanzi di filosofia cominciau da lei e finiscono in lei. « L' estensione è quello spirito tenebroso interminabile, quel caos negro « diffuso per gli seni immensi della Notte e dell' Erebo, che in tutte le « *Cosmogonie* si trova descritto al cominciare de' secoli. Essa è quel vano « purissimo, entro a cui se fatto un tronco arrivi ad immergere la mente « estatica un Bramino quietista, egli crede esser già santo e beato. Essa « è che formò la sostanza dei corpi in mano a Cartesio, che si fece un « Dio in mente a Spinoza. Essa finalmente è la base primitiva, sulla quale « noi tutti abbiamo fabbricato l' edifizio interno delle nostre cognizioni; « è il drappo sul quale i sensi tutti hanno lavorato il proprio ricamo, « ciascuno per altro nella maniera di cui era capace. I due sentimenti « della vista e del tatto han delineato delle provincie, adombrato dei di- « segni, contornato delle figure, perchè sono provvisti di istromenti op- « portuni per questo. Ma il gusto, l' odorato, e l' udito, questi tre non « hanno nè bulino per intagliare, nè pennello per disegnare; con tuttociò « si sforzano di riporre essi pure i loro obbietti entro lo spazio; ma vi « riescono d' una maniera nebbiosa assai ed imperfetta, finchè i due primi « non vengono a soccorrerli, ad ammaestrarli ». *Riflessioni sulla conoscenza dello spazio, che noi possiamo ricavar dall' udito,* stampate in fine all' *Indagine fisica sui colori, coronata dalla Società Italiana,* ediz. 2.ª Modena, anno X Rep. (1801). Su questo eccellente tratto, noi dobbiamo solo osservare, 1.° che ciò che si dice sulla forma del senso esterno di Kant,

alla natura corporea, egli è uopo che il savio, amatore di conoscere il vero, sottometta quelle notizie alla più esatta critica, e separi dentro ad esse tutto ciò che non regge a martello, e non è forse che un di que' fuchi, per così dire, che l'immaginativa genera troppo spesso nell'alveare dell'intelletto a mangiarne il miele. Ad effetto pertanto di sommettere a severo esame ogni idea volgare di corpo e di qualità corporea; ci fa mestieri ricercare il modo, come tali idee sono state formate, se con diritto discorso, o ad arbitrio e a voglia di fantasia.

ARTICOLO III.

DELLA SECONDA MANIERA DI SENTIMENTI CORPOREI SENZA ESTENSIONE FIGURATA.

Al che fare, torniamo un poco a colui, nel quale supponemmo tutti ancora chiusi i sensi esterni, e avente il solo sentimento interno fondamentale; e diamogli, che possa riflettere e ragionare su ciò che sente.

A questo soggetto senziente potranno sopravvenire successivamente due maniere di sensazioni. Egli potrà essere affetto da dei sentimenti vivi quanto si voglia, ed anco piacevoli o dolorosi, senza però che questi sentimenti gli presentino ancora una figura, una delineazione di confini, o qualche colore; e potrà in secondo luogo essere affetto da delle sensazioni o sentimenti, che gli presentino una figura, de' limiti, de' colori, siccome fanno le sensazioni del tatto e dell'occhio.

---

non è al proposito; perocchè la forma kantiana veste bensì di spazio le sensazioni acquisite, ma non suppone alcun sentimento precedente a questo; oltre a che ella è forma soggettiva, e nulla più. Ma convien riflettere che al tempo in cui Venturi scriveva, la dottrina kantiana era quasi del tutto ignota in Italia. 2.° Che non è punto a confondersi l'estensione come *modo del sentimento*, che è l'estensione reale, coll' idea dell'estensione che è l'estensione ideale. 3.° Che l'estensione non è assolutamente la base dell' edifizio delle nostre cognizioni, perocchè ella si trova nel *sentimento*, che non può confondersi colle *idee*; ma che ella entra come un elemento in tutta la *materia* delle cognizioni naturali, che noi abbiamo in questa vita. Tali inesattezze non rendono meno ammirabile il passo allegato.

Pensando al caso, che al nostro soggetto senziente non siano date se non sensazioni della prima maniera, prive di figura, di limiti e di colori, cade tosto nell'animo vaghezza di farsi questa questione: « Ricevendo costui quelle nuove sensazioni non figurate nè colorate, le riferirà egli a qualche parte del suo corpo? » dove si noti che parlasi sempre di sensazioni corporee. — Ora il farsi solo questa domanda, già dimostra abbastanza, che chi la fa non s'è spogliato interamente dalle opinioni volgari e comuni del corpo, e ch' egli non giunse a ben concepire lo stato di quell' uomo, che non ha se non il sentimento fondamentale corporeo, e sensazioni prive di figura e di colore. Perocchè il domandare, se quest' uomo riferirebbe le sensazioni di dolore e di piacere a qualche parte del corpo suo, suppone, che per quest' uomo il suo corpo abbia già delle parti distinte; e pure il suo corpo non può avere delle parti distinte per costui; conciossiachè non si possono percepire parti distinte, senza percepire i limiti delle medesime che le distinguono e le rendono parti di un tutto; all' opposto costui non ha per anco percepito, nè sentito in modo alcuno i limiti, nè le figure che dai limiti si formano.

— Ma quelle sensazioni piacevoli e dolorose se son corporee, come si suppongono, non possono esser cagionate se non da delle mutazioni avvenute nel suo corpo, da de' movimenti de' subi nervi stimolati da checchessia. —

Di nuovo si vede in questa maniera di parlare, che le idee volgari de' corpi non sono sbandite, e che s' intromettono a turbare il processo de' nostri ragionamenti, i quali non possono essere intesi, se da essi quelle idee al tutto non si allontanano. Perocchè quella istanza che si fa, suppone che già si sappia esservi de' nervi nel corpo nostro e la sensazione generarsi da movimenti di questi nervi, ove vengano stimolati da checchessia; e si suppone, che tutte queste cose sieno provate e certissime; mentre noi abbiam detto di voler diffidarcene, e di non volerle ammetter per vere nei nostri ragionamenti, fino a che non le abbiam provate tali; acciocchè coll' introdurre delle opinioni correnti senza prova alcuna, non fabbrichiamo de' sistemi sopra de' pregiudizj fallaci ed erronei. E veramente, dicendo che quelle sensazioni non figurate nè colorate, che noi

abbiam dato al nostro soggetto senziente, sono effetti de' moti eccitati in qualche parte sensitiva del corpo, noi veniamo a parlar del corpo secondo quelle idee che di esso ci danno i sensi esterni, e principalmente gli occhi e le mani, dalle quali sensazioni vien formata tutta la scienza anatomica, e veniamo a supporre colla filosofia volgare, che questa cognizione, che abbiamo del corpo, sia legittima e certa in modo che non abbisogni di prova, presupponendo che i fenomeni che ci danno gli occhi e le mani costituiscano la realità e la verità oggettiva delle cose; e di più, che queste idee, che chiamerò *visive* e *tattili* del corpo, sieno le sole che abbiamo; sicchè col solo dir *corpo* s' intenda già sempre il corpo visibile e tattile, ciò che sarebbe vero, se non ci fosse alcun altro modo da conoscere il corpo fuorchè quello degli occhi e delle mani. Ma essendovi un altro modo, come indicammo; un modo primitivo e antecedente agli altri, sebbene quel modo non presenti nè figura nè colori; perciò la questione che si faceva, volendosi esprimere filosoficamente e senza pregiudicarla, si dovrà porla in questa forma: « colui che non ha che il sentimento fondamentale, ricevendo delle sensazioni non figurate nè colorate, le riferirà egli a qualche parte del suo corpo tattile e visivo » ? si noti bene, non si dice più, del suo corpo semplicemente, ma si dice, del suo corpo tattile e visivo, cioè di quel corpo fenomenale che a noi viene esibito dalle sensazioni della vista e del tatto. Ora questo corpo fenomenale non esiste ancora a colui, che si suppone non avere le sensazioni della vista e del tatto; e però il domandare, se egli riferirà il dolore e il piacere che sente, a qualche parte del corpo tattile o visivo, o più generalmente figurato, è un domandar cosa, che ripugna allo stato di quell' uomo. D' altra parte, il ricusare di far luogo a questa questione, non è già un decidere che il corpo fenomenale della vista e del tatto, oggetto della scienza anatomica, sia vero o illusorio; ma è un non ricevere la cosa per decisa, rimettendone la decisione a suo luogo.

Qualsivoglia piacere adunque si risvegli in noi, se questo piacere non presenta al nostro principio sensitivo spazio figurato, e se noi non abbiamo ancora sentito e percepito il corpo nostro come un oggetto avente figura e però limiti e

parti, non si potrà mai riferire ad alcuna parte del corpo figurato, il quale ancora non esiste per noi. E tuttavia in quelle sensazioni corporee, che non saranno altro che modificazioni semplici del sentimento fondamentale, vi avrà sicuramente estensione; ma quella estensione che già dicemmo *interna*, priva al tutto di confini, di figura, di parti, qual è l'estensione stessa del sentimento fondamentale.

ARTICOLO IV.

DELLA TERZA MANIERA DI SENTIMENTI CORPOREI CON ESTENSIONE FIGURATA.

§ 1.

L' estensione figurata non si conosce se non si percepiscono i limiti dell' estensione.

Ma or consideriamo attentamente in qual maniera il soggetto senziente passi a sentire un' estensione figurata.

Si dee riflettere da prima, che l'estensione corporea non riceve figura, se non dai confini che da tutte parti la circondano; di maniera che il percepire una figura equivale a percepire i confini entro i quali sta chiuso uno spazio. .

E si osservi attentissimamente, corrervi gran differenza fra il sentire e percepire *uno spazio limitato*, e il sentire e percepire *i limiti* da cui quello spazio è circoscritto. Perocchè non ponendosi mente a questa distinzione, riuscirà impossibile cogliere ciò che noi vogliam dire. Osservisi adunque, che una figura non si può sentire o percepire senza che si sentano i confini che la formano; e così appunto opera il tatto e la vista in percepire la figura, giacchè la mano non percepisce che i confini degli oggetti, cioè le loro superficie, e così fa parimente l'occhio. All'incontro l'estensione in cui termina il sentimento fondamentale, e gli altri sentimenti interni che lo modificano senza presentarci figura alcuna, non è dubbio che è limitata, ma i limiti di essa non sono sentiti; e però sebben l'estensione sentita sia limitata, tuttavia non riesce figurata, e può dirsi, come l'abbiam detta di sopra, priva di limiti sentiti.

§ 2.

Non si percepiscono i limiti di un corpo, se non si percepisce qualche cosa di più di quel corpo.

Questa osservazione è di gran momento, e merita che vi ci fermiamo un poco.

Acciocchè io senta il limite del mio proprio corpo, egli è necessario che io senta qualche cosa di più del mio solo corpo, qualche cosa che lo termini, giacchè veramente niuna cosa è limite di sè stessa.

Che cosa è il limite del mio corpo? Egli è una linea, se ne prendo il solo profilo, che rientra ed esce in vari seni e prominenze. Or una linea non si può concepire senza concepire ad un tempo uno spazio di qua ed uno spazio di là dalla medesima, uno spazio, a ragion d'esempio, convesso da una parte e uno spazio concavo dall'altra: questa è condizione senza la quale la linea non si può in modo alcuno concepire. Se dunque questa linea forma il profilo del mio corpo, lo spazio dall'una parte della linea sarà il mio corpo stesso, lo spazio dall'altra parte della linea sarà spazio vuoto o pieno, ma sempre diverso dal mio corpo. Non posso adunque in alcun modo sentire e percepire la linea che termina il mio corpo, se non percepisco ad un tempo stesso qualche cosa di più fuori del mio corpo, lo spazio cioè che termina esso mio corpo.

Che se invece di considerare il confine lineare del mio corpo, io considero questo confine esteso in superficie, trovo di dover fare un discorso simigliante. Io non posso concepire mai una superficie, se non a condizione che la percepisca siccome un piano che taglia per mezzo uno spazio solido: e però a condizione, che io percepisca le due parti del solido divise da questa superficie, l'una delle quali sta di qua, e l'altra sta di là dalla superficie medesima. La superficie dunque del mio corpo non posso io percepirla, se non la concepisca sì come una divisione fra lo spazio occupato dal mio corpo e lo spazio che sta fuori dello stesso mio corpo; e però di nuovo dee conchiudersi, che io non potrei mai sentire e percepire il limite superficiale del mio corpo, se non sento e percepisco, oltre il mio corpo, anche lo spazio esterno che limita lo stesso mio corpo.

§ 3.

Perchè nel sentimento fondamentale non si percepisca alcuna figura.

Questa osservazione mostra chiaramente il perchè nel sentimento fondamentale non ci possa esser figura, sebbene in sè stesso egli sia limitato.

Il sentimento fondamentale è limitato, spandendosi a tutto il corpo e non uscendo di questo; ma con esso tuttavia non sentesi figura alcuna, e pare indefinito e interminato, come la notte; appunto perchè egli è limitato a sè solo; cioè perchè oltre il corpo non sente null' altro di più fuori del corpo, e non sentendo altro spazio fuor di quello del corpo, non sente i confini del corpo stesso che gli traccino intorno una figura. Il medesimo dicasi di tutti i sentimenti, che non hanno figura. Essi non l' hanno, perchè non sentono niuno spazio fuori del corpo che limiti il corpo stesso.

§ 4.

Principio secondo il quale si può determinare quali siano i sentimenti figurativi, e quali i non figurativi.

Da questa osservazione nasce un corollario di non poco momento, cioè si trae da essa il principio sicuro a determinare quali sieno i sentimenti, coi quali benchè sentiamo l' estensione corporea, nulladimeno non ne sentiamo la figura.

Questo principio è il seguente: « ogni qualvolta un sentimento si espande in una data estensione del corpo nostro, ma non ci fa conoscere nulla più di quella estensione, nulla di separato da essa che le metta confini, quel sentimento non è figurativo dello spazio ». Laonde se una parte nostra sensitiva dolesse per interna alterazione o movimento delle sue parti senza che s' aggiungesse stimolo straniero, ella produrrebbe una sensazione senza figura, come pure se lo stimolo non desse nessuna sensazione superficiale che limitasse lo spazio solido in cui si spande il dolore (1).

---

(1) Il Condillac parlando degli odori che soppone alle narici della sua statua, talora dice che « l'anima si crederebbe di essere tutti i diversi

§ 5.

Lo spazio sentito nel sentimento fondamentale è solido.

Vedesi ancora da ciò, che lo spazio sentito nel sentimento fondamentale, ed ogni spazio privo di figura è *solido*, dotato cioè delle tre dimensioni indistinte di altezza, larghezza e profondità. All' opposto lo spazio percepito da' sentimenti figurativi è uno spazio *superficiale;* perocchè le sensazioni del tatto esteriore e dell' occhio non ci presentano che un sentimento esteso in superficie terminato da linee.

§ 6.

Lo spazio sentito ne' sentimenti figurativi è esteso solo in superficie.

Nè altri s'inganni a credere, che il tatto esteriore percepisca anche gli spazj solidi, considerando che pur mediante il tatto e l' occhio, e l' immaginazione che fa le loro veci, noi ci formiamo qualche concetto de' solidi.

Non neghiamo, anzi accordiamo, che i solidi, di cui tratta la geometria e l' anatomia, sieno solidi somministrati alla nostra concezione dal tatto e dall' occhio, aggiuntavi l' opera dell' immaginativa. Ma per tutto ciò non è men vero, che le percezioni di questi due sensi non trapassano mai dentr' oltre le superficie; sicchè i solidi, che a loro si debbono, sono solidi di cui mai altro non conosciamo che le superficie.

Il tatto a ragion d' esempio ci fa sentire tutta la superficie di una sfera, o le sei superficie che terminano un cubo; ma esso tuttavia non entra mai nell' interno del cubo o della sfera, ed è solamente l' immaginazione quella che v' entra, e

---

« odori che sentirebbe » (facc. 58); e talora dice che crederebbe « d' avere gli odori in sè stessa ». Queste due frasi si contraddicono, com' egli è chiaro poichè se la statua crede di aver gli odori in sè stessa, non può credere di esser gli odori. Delle due qual è dunque la vera? Entrambe sono false; perocchè l' anima, nel primo aver d' un odore, nè distingue *sè stessa* dall' odore, nè confonde *sè stessa* coll' odore. Ella non ha ancora trovato *sè stessa :* la sua attività non è che nell' odore: di sè stessa è pienamente obliosa; non può dunque giudicare del rapporto d' identità, o di diversità, che l' odore abbia con sè stessa.

che vi crea qualche cosa. Quest' opera poi dell' immaginazione è sostenuta e confirmata dalla mutabilità di figura, di cui sono suscettibili que' due solidi; di maniera che la sfera può dividersi in due emisferi, e il cubo può tagliarsi con un piano qualsivoglia; di che nasce l'illusione, che ci fa credere di toccare e vedere l'interno della sfera e del cubo; quando veramente noi non veggiamo che delle nuove superficie, che sono nate coll' essersi spezzati in due quei corpi, e coll' aver variato di luogo e di forma. Che quand' anche si tritassero que' corpi in polvere minutissima, non si entrerebbe per questo meglio a toccare e vedere il loro interno; conciossiachè ogni granello di quella polvere non sarebbe che un corpicciuolo nuovo, il qual non presenterebbe mai altro di sè al tatto e all' occhio, che superficie, e questi sensi nulla mai coglierebbero di solido, appunto perchè il solido non è l' oggetto loro, a cui sieno fatti. Il tatto e l' occhio adunque vede e tocca sempre superficie, sebbene possano queste esser variate all' infinito; il che coll'ajuto dell' immaginazione, come dicevamo, c' induce a credere, che i solidi stessi cadano sotto le nostre mani e sotto i nostri occhi.

§ 7.

Falsa via, onde Locke e la sua scuola compose l' idea di sostanza.

E qui mi si permetta di osservare come avesse origine un errore gravissimo della filosofia de' *sensisti*.

Essi non concepiscono altra idea di sostanza, che quella che si formano considerando i corpi. L'idea poi ch' essi hanno de' corpi, non è più che la volgare e comune, veniente unicamente dalle sensazioni esteriori e figurative. Or egli era pur facile l' accorgersi, che le sensazioni figurative non presentano all' anima se non sensazioni di superficie, e nulla di là da esse, nulla di solido, il quale vien posto dall' immaginativa. Dunque, conchiusero, la sostanza corporea, che è ciò che si pensa sottostare alla superficie, è del tutto incognita, dunque tutte le sostanze sono egualmente incognite (1)! Questa conclu-

(1) A vedere la verità di questa osservazione basta leggere il capo XXIII

sione è precipitosa e falsa, non solo perchè si debbono distinguere diverse sostanze, e non ridurre il concetto della sostanza in generale al concetto della sostanza speciale de' corpi; ma ancora, perchè vi ha un modo primitivo e fondamentale di sentire e percepire il corpo solido. Accordiamo noi pienissimamente, che i sensi del tatto e della vista non possano in modo alcuno somministrarci l'idea di sostanza corporea, la quale suppone qualche cosa di solido e non mere superficie, e che quando restringessimo il concetto del corpo all'aggregato di quelle qualità che ci danno questi sensi superficiali, giammai noi non potremmo venire a capo di formarci una positiva concezione del corpo come sostanza. Ma diciamo, che ben altronde che dal tatto e dall'occhio deduciamo il concetto della sostanza corporea, e quello della sostanza in generale.

---

del Lib. II dell'*Intendimento umano* di Giovanni Locke, dove chiaramente apparisce, 1.° come egli trae l'idea di sostanza in genere dalla special sostanza de' corpi; 2.° come egli considera i corpi come un aggregato di qualità tattili e visibili; 3.° come indi ne induce che la sostanza de' corpi, anzi la sostanza in generale ci rimanga sempre e del tutto incognita. A chi poi non avesse tempo di leggere tutto quel capo, basti considerare il brano seguente: « Chi si vorrà prender la pena di consultar sè medesimo sulla « nozione che egli ha della pura sostanza in generale » (si noti bene qui come parla della sostanza in generale, non puramente della sostanza dei corpi), « troverà non averne alcun' altra, se non di un certo non so qual « soggetto a lui del tutto incognito, e che egli suppone dover esser so- « stegno alle qualità capaci d'eccitare nel nostro spirito delle idee sem- « plici, qualità che si dicono comunemente accidenti. In fatti si dimandi « ad alcuno che sia mai quel soggetto in cui esiste il calore ed il peso: « colui non saprà dir altro, se non, delle parti solide ed estese » (Ecco come or non trattasi più della sostanza in generale, ma della sostanza speciale del corpo visibile e tattile). « Ma se gli si domandi qual sia poi que- « sta cosa, a cui sta inerente la solidità e l'estensione, egli non si tro- « verà in un impaccio minor di quel dell'Indiano, che avendo asserito « sostenersi la terra da un elefante, rispose poi a quelli che il dimanda- « vano su che posasse quell'elefante, starsi egli sopra una gran torre, ma « pressato di più a dire che cosa sorreggesse la torre, replicò avervi un « qualche cosa, un non so che a lui sconosciuto ».

§ 8.

Le sensazioni estese solo in superficie somministrano una nuova prova della semplicità del principio senziente.

E non solo da' sensisti, ma generalmente da' filosofi, se non m'inganno, le sensazioni, che chiamo superficiali, furono fin qui considerate assai leggermente; e pur esse sono fenomeni degni di profonda meditazione.

Intanto non dee riuscir difficile accorgersi, che le sensazioni, le quali s'estendono solo in superficie, somministrano una nuova prova evidentissima della semplicità del principio senziente.

Perciocchè ciò che si estende meramente in superficie senza grossezza di sorte alcuna non può esser corpo, essendo essenziale al corpo l'estendersi nelle tre dimensioni di largo, alto e profondo.

Se dunque chi sente avesse queste tre dimensioni, le quali ne' corpi sono inseparabili e indivisibili, ed è solo la nostra mente che per astrazion le divide, non potrebbe mai avere delle sensazioni conformate a pure superficie; perocchè in tal caso la superficie sentita dovrebbe potersi realmente separare dalla dimensione della profondità, ciò che ripugna a concepirsi ne' corpi. Le sensazioni superficiali adunque sono essenzialmente incorporee; e però son fenomeni, che non possono avvenire se non in un principio del tutto incorporeo e semplice.

Nè si può metter in dubbio, che la sensazione del tatto o dell'occhio si fermi sempre alla superficie, non addentrandosi ne' corpi veduti e toccati, nè manco oltre alla più sottile pellicola, benchè possa fare illusione a credere il contrario o la trasparenza del corpo, oltre la quale sembra vedersi il colore del corpo che vi sta sotto, o la mollezza del corpo toccato, sotto il quale par di sentirne un più duro. Perocchè anche in questi casi le sensazioni non sono più che superficiali, sebbene esse sieno cotali, dalle quali noi formiamo giudizio de' corpi sottoposti, inducendoli per ragionamento dalla qualità dell'effetto che concorrono a produrre, il quale effetto non è però mai altro che superficiali sensazioni.

§ 9.

L'anima non riferisce le sensazioni alle diverse parti del corpo, ma per lo contrario, le parti del corpo si manifestano e nascono all'anima mediante la sposizione e la figura delle sensazioni.

Qui si vorrà entrare spiegando onde avvenga che queste sensazioni sieno delle apparenti superficie e non più, e si dirà che l'anima, sebben senta nel cervello, tuttavia riferisce il suo sentire alle estremità dove è toccata. — Ma noi abbiam già dimostrato, esser cosa gratuita e contraria al fatto il dire che l'anima senta nel cervello (1): errore comune a' fisiologi, i quali confondono l'impressione colla sensazione; e al vedere che lo scotimento del nervo dee propagarsi fino al cervello, acciocchè si svegli la sensazione, conchiudono, che dunque il cervello è quello che sente. Niente davvero di più gratuito, non potendosi da quel fatto altro inferire, se non che la propagazione del moto fino al cervello è una condizione necessaria acciocchè sorga la sensazione, senza però che questo basti a determinare il luogo dove la sensazione si debba sentire, luogo che non si può conoscere se non dal fatto.

Per altro lato, il dire che l'anima riferisca il suo sentire all'estremità dove ella è toccata, introduce un'operazione misteriosa senz'alcun bisogno: quella parola *riferire*, oltre che oscura, è anco contraddicente; poichè l'anima non può riferire la sensazione, se non si suppone, che già l'abbia; e se ha già la sensazione, che le importa il riferirla? Col riferirla, la raddoppierà forse? allora avremo due sensazioni. La gitterà lontana da sè, come una palla? allora dovremmo pur accorgerci del volo di questa sensazione, la quale pigliando un moto di traslazione, dovrebbe farsi sentire, come sensazione che è, in tutti i luoghi medii pei quali passa. Non è dunque nè reale nè sostenibile in modo alcuno questa pretesa operazione dell'anima o del cervello, onde si suppone che trasmetta e riferisca la sensazione alle diverse parti del corpo. In quella vece si dee dire, che il sentire dell'anima è un fatto semplice, il quale c'è, o non

(1) *N. Saggio* ec. Sez. V, P. V, c. IV, art. v.

c'è, comparisce o scomparisce, e quando comparisce allora conviene analizzarlo, e, se in esso si trova spazio, convien darglielo come una sua proprietà ed un suo modo, e non conviene presupporre arbitrariamente, che quello spazio qualunque sia, che si ravvisa nella sensazione, sia cosa dalla sensazione distinta, a spiegar la quale faccia bisogno introdurre qualche altra nuova operazione dell'anima, che sarebbe veramente un andare pel cattivo metodo delle ipotesi. Se dunque si danno alcune sensazioni le quali fanno sentire all'anima delle superficie, convien dire che queste superficie sono comprese nelle sensazioni stesse, senza supporre che l'anima le produca in esse col riferire le sensazioni a certe parti del corpo.

Questi errori pertanto, e queste maniere di dire, che colla loro apparente chiarezza ingannano la moltitudine de' superficiali, hanno sempre quell' origine che dicevamo, l' aver cioè ricevute ed ammesse per buone, senza prova di sorte alcuna, certe opinioni generate dalla fantasia intorno ai corpi. E di vero, ove si consideri la frase citata, che « l'anima riferisca le sensazioni a certe parti di suo corpo », trovasi essa già supporre, che v'abbia per una tal anima un corpo dotato di forme e di parti; mentre anzi accade tutto il contrario, che questo corpo cioè dotato di forme e di parti l'anima non lo ha, cioè non lo sente tale, se non dopo avere ricevute quelle sensazioni superficiali di cui teniam discorso, e in virtù di esse. Le sensazioni adunque tattili e visive non possono essere riferite dall'anima ad un corpo, che non esiste ancora per essa, qual è il corpo fenomenale ed anatomico; il qual corpo comincia ad esister all'anima mediante le sensazioni visive e tattili, e in generale mediante le sensazioni figurative. Perocchè avendo queste sensazioni in sè stesse uno spazio esteso in superficie, di queste superficie variamente collocate traggon origine tutte le forme e tutte le figure, e il continuo variare di queste forme e di queste figure in conseguenza del continuo variare di queste superficie. Così l'anatomico, dopo di aver osservato tutte le superficie esterne del corpo umano, comincia col suo coltello a levarne la cuticula, discuoprendo un' altra superficie, poi toglie la cute, poi la membrana adiposa, e di mano in mano va internandosi, e tuttavia non fa

mai altro con tutto ciò, che un far nascere al proprio sguardo e al proprio tatto cangiamento di superficie; sicchè tutto ciò che sa o può saper l'anatomico intorno al corpo, benchè ajutato dal più sottile scalpello e da' più perfetti microscopj, non è finalmente che un aggregato di sensazioni superficiali moltiplicate e variate all'infinito, le quali costituiscono sempre i confini indefinitamente variabili del corpo notomizzato. Tutto questo corpo adunque non esiste all'anima, se non come un aggregato di sue sensazioni superficiali, le quali a lei compongono mirabilmente il corpo fenomenale ed anatomico. Non può dunque ammettersi, che questo corpo fenomenale ed anatomico, che ha dintorno l'anima, preesista alle sensazioni figurative, di maniera che l'anima ponga le sensazioni nelle varie parti del corpo; ma anzi egli è vero per lo contrario, che le varie parti di un tal corpo sono per l'anima le stesse parti delle sensazioni, e l'estensione di cui è dotato un tal corpo è la stessa identica estensione delle sensazioni dell'anima. Non è dunque l'anima, che dia l'estensione e assegni il loro luogo alle sensazioni, ma sono le sensazioni quelle che porgono l'estensione all'anima, nella quale estensione esse sono naturalmente allogate (1).

(1) Ciò che fu prima osservato circa la composizione che s'opera nell'anima dalle sensazioni che le danno contemporaneamente i due occhi, conferma questa teoria. Ivi dimostrai, che l'anima non ha già uno spazio, nel quale collocare le due sensazioni, ma che lo spazio stesso le è dato dalle sensazioni, e nello spazio delle sensazioni sono collocati da sè gli oggetti che entrano nella sensazione estesa come parti. Il lettore sagace si accorgerà, che questa osservazione è un argomento di fatto e diretto, che distrugge la *forma* kantiana dello spazio.

ARTICOLO V.

DELLE LEGGI DI RAPPORTO FRA LA SECONDA E TERZA MANIERA DI SENTIMENTI COL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

§ 1.

Queste leggi di rapporto mostrano la sapienza del Creatore.

Or poi si osservi, che l'anima mediante le sensazioni figurative non sente mica delle figure, che non le appartengono, ma le figure che primieramente e principalmente percepisce, le percepisce, come noi dicevamo, quali confini di quello stesso corpo che prima sentiva col sentimento fondamentale.

E qui si badi: dato che il principio sensitivo, l'anima, potesse ricevere de' nuovi sentimenti, oltre il fondamentale (sia qualsivoglia poi l'agente incognito che glieli producesse), non era mica data con ciò una ragion sufficiente, per la quale i nuovi sentimenti avessero un certo rapporto col sentimento fondamentale: no certo; niente potrebbe dimostrare una tale necessità. Tuttavia volendo conoscere come di fatto la cosa avviene, troviamo, che la sapienza del Creatore armoneggiò mirabilmente i sentimenti acquisiti e sopravvenienti, col primo e fondamental sentimento. Perocchè quanto a' sentimenti non figurati fece sì, ch'essi non fossero che certe alterazioni e modificazioni dello stesso sentimento fondamentale, e non altri sentimenti del tutto nuovi: quanto poi ai sentimenti figurativi, egli ordinò che non esibissero all'anima, come dissi, delle figure indipendenti dal sentimental fondamento, e indipendenti fra loro, ma tali forme e figure, le quali servissero di contorni e di confini al sentimento fondamentale, e così lo determinassero meglio e lo illustrassero, o avessero qualche altro determinato rapporto, secondo gli usi a cui questi sentimenti dovean servire. Egli è dunque da studiarsi e da meditarsi con ogni attenzione questa armonia e legge di rapporto che la sapienza del Creatore costituì fra il sentimento fondamentale e i sentimenti sopravvenienti.

§ 2.

La terza maniera di sentimenti, cioè i sentimenti *figurativi*, presentano delle superficie, le quali hanno una costante e armonica posizione tanto fra loro quanto col sentimento fondamentale.

Se colui il quale ancora non ha in sè altro sentimento che il fondamentale, venisse toccato da un oggetto, come sarebbe da una lamina liscia di metallo, in tutta la superficie del suo corpo successivamente, costui avrebbe provate molte sensazioni successive estese in superficie e poste all'estremità del suo sentimento fondamentale.

Queste sensazioni pertanto esibiscono a lui delle figure; ma tutte queste figure diverse non sono già sparpagliate e divise, bensì sono distribuite in bell'accordo fra loro, e in accordo col sentimento fondamentale.

Perocchè quanto a loro, havvi una giusta posizione fra tutte quelle figure; di maniera che messe tutte insieme costituiscono una superficie continua, e chiusa da tutte parti in modo da rappresentare la superficie che involge un solido, e la figura da esse formata è quella appunto che si tiene per la figura del corpo umano.

Quanto poi al sentimento fondamentale, quelle sensazioni gli delineano intorno i confini; di maniera che il soggetto senziente sente, mediante tale operazione, il suo sentimento fondamentale ricevere una determinazione, che prima del tutto gli era ignota.

Qui altri sarà presto di dire, che ciò non fa maraviglia, perocchè venendo il corpo toccato in tutte le sue estremità, ivi debbono suscitarsi le sensazioni, e però trovarsi queste contigue fra di loro, e determinanti tutto intorno il sentimento fondamentale. — Ma chi così parla torna alle idee volgari del corpo, e non s'accorge, che quand'io ho supposto che una lamina di metallo trascorra tutta la superficie del corpo, ho usato il parlar comune per farmi intendere, ma che quel soggetto senziente non sa ancor nulla di metallo e di superficie, e solo sente di essere un soggetto senziente, che viene modificato da qualche cosa straniera che agisce sopra di lui. Gli dee dunque recar meraviglia (supponendo sempre ch'egli abbia

la riflessione ben desta) a sentire quale e quanta armonia si abbiano le modificazioni che gli vengon fatte provare; ed egli dee dire indubitatamente seco stesso: « i sentimenti che qualche operatore suscita in me, non vengono suscitati a caso, ma questo operatore non può non essere dotato di gran sapienza, giacchè mi modifica con una legge costante di tanta armonia e convenienza ». Egli è vero, che, in conseguenza di queste armoniche modificazioni del fondamental sentimento, il soggetto senziente 1.° percepisce la *figura* dello spazio che occupa il suo sentimento fondamentale; 2.° inventa i nomi di *figura*, di *spazio* o estensione, di *superficie* e di *corpo;* 3.° percepisce un agente esteso in superficie, a cui dà il nome di lamina metallica; 4.° percepisce il moto di questo agente, onde gli nascono le sensazioni parziali juxta-poste, o sia contigue fra di loro. Dopo che dalle riflessioni fatte sopra tali sentimenti ebbe trovate tutte queste cose, egli si esprimerà sicuramente come noi, e dirà per esempio che una piastra di metallo ha percorse tutte le estremità di suo corpo; ma dall' aver così distinte queste diverse idee, e assegnati loro de' vocaboli, e trovata una lingua con cui esprimerle, non ne vien mica, che debba cessare la prima maraviglia circa l'accordo e l' unificazione di tante sensazioni insieme; non ne vien mica, che tali fenomeni sien per questo meno diretti da leggi mirabili, o che men suppongano un primo autore sapiente di essi. Perocchè quando anche io ho trovato la parola *metallo* e la parola *corpo*, non ho trovato per questo che cosa sia il metallo e che cosa sia il corpo, e non ho fatto che notare e descrivere l'apparente meccanismo dell' operazione; ma non le forze reali influenti in essa, non il principio sapiente che loro pone la legge; non ho trovato in una parola la ragion *sufficiente* della posizione relativa di tanti, e tanto varj sentimenti (1).

---

(1) Egli è chiaro, che se i varj sentimenti che prova un principio senziente, altri non-figurati ed altri figurati, fossero tutti disgregati fra loro, l'uomo non potrebbe formarsi con essi la nozione di ente fisso e determinato, come è la nozione comune di corpo. Acciocchè l' uomo acquistasse una tal nozione e quindi la persuasione che sussistano i *corpi*, acciocchè ne inventasse il nome, conveniva che le superficie o forme da lui sentite si unissero per guisa, da vestire e limitare da tutte parti una estensione

Ma perciocchè l' abitudine di veder le cose come son fatte nella natura, toglie la maraviglia del loro mirabile magistero, e pare all'uomo di non aver cagione di dimandare a sè stesso, perchè le cose sien fatte così, e non altramenti, stimando evidente che così debban esser fatte non per altro, se non perchè così le vede; perciò non sarà inutile che io dimostri non apparire una ragione intrinseca, per la quale le sensazioni del tatto debbano essere superficie collocate siffattamente fra loro, e siffattamente rispetto al sentimento fondamentale, che gli disegnino intorno i confini, onde avviene che a noi nasce un tutt' insieme di sensazioni esprimenti la figura del nostro corpo. E veramente, se la lamina di metallo mi va toccando tutto intorno il braccio, può egli darsi una ragione intrinseca, che mostri esser necessario che io m' abbia una sensazion circolare, o per dir meglio un complesso di sensazioni, che ritenute tutte presenti, mi tracciano alla sensitiva un circolo? E perchè non potrebbe riuscirne al mio principio senziente di quelle diverse modificazioni del sentimento fondamentale più tosto una sensazione rettilinea che curvilinea, in superficie piana che in superficie curva?

Acciocchè si tocchi con mano la possibilità di ciò, basta considerare, che la legge che colloca la sensazione all'estremità del sentimento fondamentale, non presiede che al solo tatto, e che vi sono degli altri sensi, i quali hanno altre leggi. Si consideri attentamente la legge che presiede allo spazio percepito col senso della vista.

Se noi consideriamo il senso della vista in solo quello che ha di comune col tatto, la posizione della sensazione visiva dovrà essere nella retina dell' occhio, e tenere per ciò i varj minimi piani, secondo i quali possono essere inclinati i diversi punti della retina.

Ma si consideri la vista come senso speciale. Come tale, la vista ha di comune col tatto, che le sue sensazioni si spandano in superficie. Ma le superficie visive prendono poi la

---

solida; altrimenti avrebbe avuto delle superficie vaganti, e non più: questa distribuzione di sensazioni superficiali era massimamente necessaria a formarsi il concetto del corpo proprio: conveniva cioè che questo vestimento di superficie fasciasse tutto il sentimento fondamentale, che in tal foggia veniva a costituire un solido vivo.

loro posizione scambievole, secondo la stessa legge che presiede alla posizione che prendono le superficie tattili? Cioè avvien'egli che le superficie visibili appariscano nei piani determinati dalle estremità nervose, che mettono nella retina dell'occhio, come le superficie tattili appariscono ai confini del sentimento fondamentale, dove sono applicati gli stimoli? Nulla di ciò; anzi ubbidiscono a tutt'altra legge. Se ubbidissero alla legge indicata del tatto, allora guardando noi un punto luminoso, dovremmo veder co' due occhi due piccole superficie in piani diversi: perocchè egli è manifesto, che il raggio che percuote le estremità nervose de' due occhi, che a lui si affacciano per riceverlo, non cade sopra due superficie nello stesso piano, ma inclinate e formanti angolo fra di sè più o meno, secondo che è più lontano o vicino l'oggetto, e però secondo che gli assi ottici formano angoli più acuti o più ottusi. Se dunque la superficie visiva tenesse posizione di aderenza al corpo nostro, come la superficie tattile; dovrebbe rompersi in più superficie variamente collocate, secondo che lo sguardo degli occhi si porta in un punto solo lontano o vicino, o in due diversi. All'incontro i due occhi insieme non mostrano che una sola superficie visiva, una superficie perfettamente piana, e determinata da una legge del tutto particolare.

Secondo che abbiamo ancora indicato, questa legge consiste, 1.° in apparire tutti gli oggetti veduti in una superficie piana di posizione data dalla natura; 2.° ciò che determina il modo, onde gli oggetti esterni vengono portati su questa superficie di posizione data, è la direzione degli assi ottici. Se gli assi ottici sono paralelli, gli oggetti luminosi in cui terminano questi assi vengono sentiti sulla superficie visiva distinti fra loro. Se gli assi vanno a tagliarsi in un angolo, vien portato sulla superficie visiva l'oggetto che sta al vertice dell'angolo, come un solo oggetto. Questo vertice dell'angolo degli assi termina ora in maggiore, ora in minor distanza, nè influisce punto sugli occhi, giacchè è fuori degli occhi. Tuttavia l'oggetto sensibile comparisce unico all'anima nella indicata parete visiva di posizione data. Direbbesi, che i raggi di luce, che partendo da un oggetto vanno ne' due occhi, trovas-

sero, dopo pervenuti già alla retina di ciascun occhio, una refrazione con tali leggi ordinata, che dovesse portare entrambi i raggi o i movimenti da loro operati sulla stessa parete interna e nello stesso luogo di essa.

La superficie visiva di posizione data dalla natura, e il modo onde in essa si suscitano o distribuiscono le sensazioni di entrambi gli occhi, spiegano e il raddoppiarsi di un oggetto solo, e l'identificarsi di due oggetti in una sola sensazione, e il corrispondere una sensazion sola alle due impressioni che vengono fatte dalla luce negli occhi.

Chi non vede in tutto ciò, che questa parete visiva, questa parete, dirò così, dell'anima, è una superficie collocata dall'autore della natura con tutt'altro artificio da quello, onde sono collocate all'estremità del sentimento fondamentale le pareti o superficie tattili? Qual è dunque legge più maravigliosa, quella, che le sensazioni tattili si spargano in tali superficie che formino tutte insieme il contorno del nostro corpo, o quella, che le sensazioni visive si collochino tutte in una superficie piana e uniforme? (1) — Le due leggi sono ugualmente degne di ammirazione.

§ 3.

Affine che le tre maniere di sentimenti corporei potessero legarsi fra loro in quel modo che si legano, era necessario che vi avesse nell'animale una *ritentiva* sensuale.

Seguitando poi a considerare come le sensazioni si compongono, e fermandoci da prima a sole quelle del tatto, troveremo tosto da osservare, che nel caso supposto della piastra metallica, che scorre toccando tutta la superficie del corpo nostro, le sensazioni ch'essa ci produce non sono contemporanee, ma successive; e però che non possono esse sole darci i confini del nostro sentimento fondamentale senza la ritentiva

(1) La superficie piana della sensazion della vista ha tuttavia un cotal rapporto colle sensazioni del tatto. Questo rapporto fa sì, che noi ci accorgiamo che la superficie visiva ci sta dinanzi, e non di dietro della persona ecc.

dell' anima, la quale aduna le sensazioni successive, o almeno cava da molte di esse una sola notizia. La loro posizione poi continua non è posta dall' anima, ma è inerente alle sensazioni stesse, il cui modo d' esistere non solo è quello d' essere estese, ma ben anche di aver molte insieme una posizione relativa fra di loro.

§ 4.

L' estensione del sentimento fondamentale venendo figurata mediante la sensazione superficiale, diventa origine delle idee de' corpi stranieri al nostro, e loro misura. Indi anco l' idea del corpo volgare.

Nella sensazione poi prodotta da quella lamina metallica trascorrente la pelle del corpo, conviene accuratissimamente distinguere la sensazione che tutta consiste nel sentimento fondamentale modificato, e colla quale il soggetto senziente non sente che un modo parziale di questo sentimento, dalla percezione dell' agente esterno che poi si chiama lamina metallica. Ma la sensazione del corpo nostro e la percezione del corpo esterno ha qualche cosa di comune, che si riduce al numero e all' estensione nel caso indicato. Perocchè se noi abbiamo due sensazioni contemporanee, indi deduciamo che due pure sieno gli agenti, due le lamine che toccano la nostra pelle, e se l' estensione di ciascuna delle due superficie sentite è uguale ad un pollice quadrato, noi diciamo che anche le due lamine che ci toccano sono pure estese a un pollice quadrato ciascuna. Vi ha poi di proprio nella sensazione la *passività* e nell' agente esterno l'*attività*, e la percezione che facciamo dell' agente consiste essenzialmente in questo, che nella passività nostra si sente l'attività sua. Ma oltre a ciò accade, che noi accomuniamo all' agente esterno anche quello, che veramente non appartiene se non al sentimento nostro; sicchè diciamo a ragion d' esempio, che quella lamina è fredda, quantunque il freddo non sia proprietà della lamina, ma mera nostra sensazione, e dicasi lo stesso di tutte l' altre proprietà seconde de' corpi: nel che propriamente sta l' error volgare. Ma noi vogliamo ora lasciare anche le proprietà seconde ai corpi, affine di non generare difficoltà inutili nel ragionamento; solamente che chiameremo *corpo volgare*

quel rivestito delle qualità seconde, e se sarà un corpo animale, seguiteremo anco a dirlo, come abbiamo già cominciato, *corpo anatomico*. Intanto ritengasi bene la distinzione fra la modificazione del sentimento fondamentale, che chiamasi propriamente *sensazione*, e la *percezione* dell'agente esterno, che consiste tutta nella violenza che soffre il nostro sentimento fondamentale quando viene modificato, nel qual atto di violenza si palesa la forza modificante straniera al soggetto sensitivo. Noi ancora chiamammo *fenomeni soggettivi* le sensazioni, e *fenomeni extra-soggettivi* le percezioni degli agenti esteriori, o si considerino essi nelle loro genuine qualità, o quai corpi volgari.

§ 5.

La posizione costante de' sentimenti *figurati* unita colla ritentiva sensuale e col movimento, somministra la percezione di grandezze indefinitamente ampie.

Veggasi ora come col tatto l'anima percepisca un'estensione maggiore di quella che le presentano i confini del suo sentimento fondamentale.

Questo abbiamo già detto non potersi fare che mediante il senso del movimento. Perocchè fin a tanto che noi immaginiamo il nostro soggetto senziente immobile, per quantunque venisse toccato da de' corpi stranieri, egli non potrebbe mai venir tocco in una estensione maggiore di quella che presentano i confini del suo sentimento fondamentale, e perciò non potrebbe con tali sensazioni sentire una maggiore estensione. Ma ecco, che per supplire ad una tale limitazione del suo sentimento fondamentale, la sapienza del Creatore gli ha dato il movimento, che è un fenomeno che non fa guari stupore, perchè ordinario e naturale, sicchè la riflessione non vi si riposa, ma che è stupendissimo a chi lo medita.

E limitandoci all'operazione del solo tatto, consideriamol che cosa sia. Poniamo, che il nostro soggetto senziente, mettendo il palmo della mano distesa sopra all'estrema linea di una tavola, la trascorra tutta con moto continuo, toccandola fino alla contraria estremità. Certo che la mano trascorrente non può avere una sensazione più estesa di quel che sia ella medesima. Affinchè

dunque la mano sentisse una sensazione più estesa di sè, non poteva esserci altra via, che quella di farle sentire delle sensazioni successive, ciascuna dell'estensione della mano stessa. Ma ciò non bastava; perocchè potrebb' essere la stessa estensione ripetuta. In fatti, se la mano sta ferma e venga pur tocca successivamente quanto si voglia, non sentirà ella mai altra estensione maggior di quella ch' ella stessa presenta al contatto degli agenti esterni. Richiedevasi adunque di più, che il principio senziente, oltre sentire più sensazioni successive nella stessa superficie in cui termina il suo sentimento fondamentale, fosse anco in qualche modo avvisato, che l'agente esteso in superficie, che il toccò da prima, cioè nel caso nostro la prima parte della tavola su cui stese da prima il palmo della mano, non è l'agente secondo, cioè non è quella parte della tavola che trova la mano movendosi, e di più, che questi due agenti e gli altri successivi sono continui, e formano una sola estensione superficiale. Or di tutto ciò l'anima viene avvisata da una legge maravigliosa, secondo la quale è modificato il suo sentire, e questa legge consiste in potersi mutare la figura e i confini parziali del suo sentimento fondamentale, nel che consiste il moto. In fatti il muoversi della mano non è altro che « un mutar di confini al sentimento fondamentale ». Ma questa mutazione di confini non basterebbe ancora senza la *ritentiva* dei confini precedenti. Nè questa ritentiva sarebbe sufficiente a costituire all'anima uno spazio continuo composto de' confini precedenti del sentimento e dei confini susseguenti, se la mutazione di questi confini avvenisse per salto; di maniera che il sentimento, a ragion di esempio, del mio braccio ora si stendesse in linea retta verso oriente, e tosto dopo verso mezzodì, senza che si fosse mai steso nel quadrante che sta fra l'est e il sud. Nè vi ha alcuna ripugnanza nel concepire la possibilità che il sentimento soggiacesse a tal legge; ma in tal caso l'anima non avrebbe mai sentito una superficie maggiore di quella che le porgono le proprie membra, ma solo avrebbe sentito delle superficie al tutto isolate ed indipendenti, che in quanto fossero state uguali si sarebbero confuse in lei e identificate come le sensazioni de' due occhi, e che avrebbe distinto solo in quanto fossero state disuguali. Acciocchè dun-

que il principio senziente potesse dare una superficie maggiore che non sia quella che danno i confini del sentimento fondamentale, conveniva 1.° che i confini del sentimento fondamentale fossero variabili; 2.° che questa variabilità de' confini del sentimento fondamentale fosse soggetta alla legge della continuità, di modo che i nuovi confini del sentimento fondamentale avessero una posizione di continuità coi confini precedenti; 3.° che questa mutazione di confini e questa legge di continuità fosse sensibile, cioè consistesse in vere modificazioni del sentimento fondamentale; giacchè se il sentimento fondamentale che ha mutato figura e confini, si trovasse così mutato senza aver sentito la mutazione e il come della mutazione, non potrebbe mai somministrare all'anima notizia dell'estensione eccedente i confini del corpo, come si vuole; 4.° che l'anima ritenesse i confini sentiti prima e gli unisse in sè con quelli sentiti poi, giacchè altrimenti non avrebbe potuto mai comporsi l'estensione grande di cui parliamo. Noi chiamiamo questa facoltà dell'anima *ritentiva sensuale* (1); e secondo che questa ritentiva è maggiore o minore, dato il movimento, il soggetto sensitivo può percepire un'estensione eccedente quella del proprio corpo più o men vasta.

Abbiamo già spiegato altrove qual sia il maraviglioso servigio che presta l'occhio al tatto, segnando con note e caratteri di mirabile sottigliezza e distinzione la varietà degli oggetti (2).

Niente v'ha di più maraviglioso dell'armonia di questi due sensi. Le sensazioni dell'occhio non hanno nè pure la minima similitudine con quelle del tatto, e gli oggetti visivi sono essenzialmente diversi dagli oggetti tattili, e tuttavia, mediante la sola analogia delle forme, e la stupenda corrispondenza di figura che ha la sensazione dell'occhio con quella del tatto, noi prendiamo i loro oggetti per identici, benchè sieno diversi tanto nella grandezza che in tutto il resto. L'illusione

---

(1) Ella è una funzione della *forza unitiva* dell'animale, come poscia vedremo.

(2) *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. V, c. XII.

nasce da questo, che le due grandezze degli oggetti, quella cioè somministrata dal tatto e quella somministrata dall' occhio, non hanno una *misura comune*, ma gli oggetti tattili si misuran dal tatto senza che il tatto possa misurar gli oggetti visivi, e gli oggetti visivi si misuran dall' occhio senza che l'occhio possa misurare la grandezza tattile e paragonarla con quella de' proprj oggetti. Indi la differenza di queste grandezze rimane incognita al senso, e solo l'intelligenza, profondamente riflettendovi, la rileva (1).

Intanto le sensazioni della vista somministrano un nuovo ajuto a percepire un' estensione maggiore che non sia quella del proprio corpo; giacchè alla sensazion dell' occhio, sebben sì minuta, corrisponde non una sola sensazione del tatto, ma quelle innumerevoli che il tatto può avere mediante un gran movimento. Oltracciò l'occhio ingrandisce la sua sensazione non solo col movimento del sentimento fondamentale, ma ben anco restando egli fermo e mutandosi la scena dinanzi a lui, purchè però questa scena sia variata e non del tutto uniforme (2).

---

(1) Per intendere meglio ciò che io dico, facciasi la supposizione, che la membrana nervosa sensibile alla luce, invece di spandersi nel solo mezzo della pupilla dell' occhio, si distendesse per modo da cuoprire e involgere di sè tutto il corpo nostro. In questa sola supposizione avverrebbe, che noi potremmo raffrontare la grandezza assoluta della sensazione ricevuta nella retina, colla grandezza dell' intero nostro corpo; perocchè tutto il corpo sarebbe sensitivo allo stesso stimolo della luce. All' incontro essendo la sensitività ottica ristretta alla pupilla, tutto il mondo visivo è ristretto nella pupilla, e il resto del corpo è come se non fosse, relativamente a quella maniera di sentire; non si può dunque confrontare la grandezza della retina a quella del corpo, che non è sentito, nè rilevarne la differenza.

(2) Non nego tuttavia, che qualche cosa di simile possa avvenire nel tatto, sempre però a condizione che sia interrotta la uniformità nelle sensazioni. A ragion d'esempio, se una canna perfettamente liscia trascorre sull' istessa parte del mio braccio, io non potrò conoscere la lunghezza della canna; perocchè essendo sempre uguale la sensazione, non posso assicurarmi se l' agente sia il medesimo che continua ad agire, o sia continuamente diverso: ma se la canna è groppolosa, io sento una successione di sensazioni nuove, e posso notare la loro direzione, cioè da qual parte vengono e da qual parte vanno. In tal caso potrò compormi, sempre con gran difficoltà, una percezione sola di quelle molte sensazioni. Che se

ARTICOLO VI.

DELLE LEGGI DI RAPPORTO FRA I SENTIMENTI E IL CORPO NOSTRO REALE PERCEPITO EXTRA-SOGGETTIVAMENTE.

§ 1.

L'identica estensione superficiale che forma la sede de' sentimenti figurativi presenta un agente straniero al nostro sentimento fondamentale. Questa legge mirabile è quella che ci fa percepire, 1.° il corpo nostro e i corpi stranieri al nostro essere della medesima natura corporea; 2.° il corpo nostro percepito soggettivamente ed extra-soggettivamente identificarsi nella sua propria entità.

Per questi modi adunque il nostro soggetto senziente è pervenuto a conoscere 1.° i confini del sentimento fondamentale e la misura dello spazio da questo occupato, 2.° gli spazj ed i corpi esterni che limitano il sentimento fondamentale; e questi in più maniere figurative, cioè col tatto e coll'occhio. Ma in tutto ciò che abbiam detto, convien sempre riflettere alla diversità, onde si è spiegata la percezione dei corpi esteriori, e la percezione del nostro proprio corpo.

Di questa trovammo ragione nella modificazione soggettiva del sentimento fondamentale: di quella all'opposto negli agenti extra-soggettivi, che modificano il sentimento fondamentale. Queste due maniere di spiegazione sono così diverse fra loro, che se il corpo nostro nol percepissimo che nella maniera soggettiva, non ci sarebbe possibile il credere che egli fosse della stessa natura degli agenti esteriori, nè tampoco si avrebbe giammai applicato a lui il nome di *corpo*, solo se l'avrebbe chiamato *sentimento fondamentale*, o estensione del sentimento fondamentale, e non più. Ma si vide, che questo ente passivo agli agenti esteriori, era alla sua volta anche attivo, diventava anch'egli un agente esteriore, ritenendo nello stato di passione e nello stato di azione la stessa e identica grandezza

---

anche la canna liscia, avendo qualche piccola irregolarità e per la distension della pelle, mi desse indizio di un agente che trapassa continuo, io non negherei che anche quindi si potesse forse trarre la percezione della lunghezza della canna, almeno conghietturalmente e dopo aver fatte altre simili sperienze.

e figura. E veramente quella mano che è sentita soggettivamente fa sentire extra-soggettivamente, cioè ella può esser toccata e veduta come qualsivoglia altra cosa priva di sentimento soggettivo, e toccandosi la mano si sente un agente esteso in quella stessa superficie appunto, che forma il confine del sentimento fondamentale. Questo si prova manifestamente ponendosi una mano sull'altra, le quali due mani sono mutuamente l'una all'altra paziente ed agente, e quella stessa superficie di una, in cui è risvegliato il sentimento, è quella che agisce sull'altra e nell'altra lo risveglia (1). Il corpo nostro adunque ha la stessa forza di agire e le stesse leggi di estensione come qualsivoglia altro corpo; perciò anche a lui spetta il nome di corpo in comune coi corpi esteriori; ma vi ha questo di più, che lo spazio che egli occupa è precisamente nè più nè meno lo spazio del sentimento fondamentale e sue modificazioni. Or questo sentimento essendo cosa passiva, è l'opposto dell'agente che lo produce; tuttavia per occupare che fa lo stesso spazio e le stesse dimensioni lo si confonde col corpo, e quindi si dice che il corpo è senziente e vivo (2).

§ 2.

Del corpo nostro extra-soggettivo reale, e del corpo nostro extra-soggettivo volgare ed anatomico. L'influsso fisico si dà fra l'anima e il corpo extra-soggettivo reale.

Noi però dobbiamo vigilantemente distinguere queste due maniere di considerare il corpo nostro, le quali costituiscono due serie di fatti che non hanno se non l'estensione di comune, e che perciò suppongono, quasi direbbesi, due enti nella stessa estensione.

---

(1) A scanso di ogni equivoco si consideri che qui si prendono le parole *paziente* e *agente* unicamente in rapporto colle sensazioni. Perciò se io vedessi un corpo *vivo* che vien punto da un coltello, relativamente a me che lo veggo è ugualmente attivo il corpo come il coltello, benchè relativamente al corpo vivo che riceve l'impression del coltello, il coltello sia l'agente ed il corpo il paziente.

(2) Ved. il *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. V, c. IX, art. IX e X.

Non convien dunque cercar in teoria ed *a priori* quali debbano essere le relazioni o i rapporti fra queste due serie di fatti o questi due enti; ma convien restringersi a rilevare questi rapporti con un' attentissima osservazione, e indi dedurre le leggi armoniche, che legano insieme quelle due maniere di fenomeni; senza nè pur darsi a credere, che le due serie di fenomeni di cui parliamo, soggettivi ed extra-soggettivi, perchè si scorgano forse fino a un certo segno paralelli, per questo sieno congiunte insieme come causa ed effetto, il che viene escluso anco dalle anomalie che presenta il loro paralellismo.

E per toccare della legge di rapporto fra queste due serie di fenomeni, del loro paralellismo, e delle anomalie di esso, in prima a ragion di chiarezza chiamerò *corpo extra-soggettivo* il corpo nostro in quanto noi lo conosciamo come un agente esterno alla stessa guisa onde conosciamo tutti gli altri corpi stranieri la cui cognizione è tutta extra-soggettiva, e chiamerò *corpo soggettivo* l'estensione sentita da noi soggettivamente, cioè quell'estensione che si presenta all'anima nostra ne' nostri sentimenti. Di più considererò il *corpo extra-soggettivo* e il *corpo soggettivo* come due entità che si trovano avere i medesimi confini e (per lo più almeno) la medesima estensione. Avverto ancora, prima di entrare in queste ricerche, che il corpo extra-soggettivo o è reale, o è fenomenale, volgare, anatomico. Il corpo nostro extra-soggettivo-*reale* non è conosciuto da noi se non come una forza che modifica l'anima dando a lei le sensazioni estese (come principio sensifero), e che modifica altresì le altre forze simili atte a modificar l'anima. Il corpo extra-soggettivo-*volgare* o anatomico è la forza stessa, non considerata nella sua azione immediata sull'anima, ma nella sua azione mediata, e di più vestita delle così dette qualità seconde, cioè di colore, di odore ecc. Poichè in quanto il corpo agisce immediatamente sull' anima, non può esser oggetto dell'anatomia, nè de' sensi esteriori, e si conosce solo immediatamente dal sentimento che egli produce. Quanto poi alle qualità seconde, nel ragionamento che noi facciamo, possiamo ritenere questa forza vestita di tali qualità, non perchè ad essa appartengano, ma perchè in essa si dee pur contenere qualche elemento causale di queste pretese

qualità: sicchè dicendo un corpo bianco, non intendiamo noi di attribuire ad esso la bianchezza, che è una sensazione, ma una virtù concorrente a produrre la bianchezza in noi, date certe condizioni, e intendiamo di prendere la bianchezza come il segno di quella qualsivoglia qualità. La relazione adunque che noi cerchiamo si è quella che passa fra il *corpo nostro extra-soggettivo volgare, anatomico*, e il *corpo soggettivo*, o per dir meglio, fra l'estensione del corpo anatomico e l'estensione soggettiva in cui termina il sentimento.

Perocchè in questa relazione è dove sta il forte dell'investigazione, e l'argomento delle maggiori disputazioni. In quanto poi alla relazione fra il sentimento corporeo e il corpo operante immediatamente sull'anima, ella è semplicissima ed unica, nè può avere anomalia nel suo paralellismo; perocchè è lo stesso sentimento che ci dà notizia del principio che lo cagiona: sicchè in quest'azione, il corpo è causa del sentimento pel fatto stesso; sopra la qual considerazione io ho stabilito, ineluttabilmente a mio parere, l'influsso fisico fra l'anima e il corpo (1). Ma la cosa è ben diversa, se in vece di considerare il corpo in questo suo atto essenziale, dove la sua natura è data col fatto, si consideri il corpo *extra-soggettivo volgare ed anatomico*. Di questo è prezzo dell'opera il cercare la legge di rapporto, che il lega all'estensione del sentimento corporeo, o sia al corpo soggettivo.

---

(1) L'amore del vero richiede che confessi in pari tempo, che io non credo che si possa argomentare dall'estensione del sentimento fondamentale all'estensione del corpo che immediatamente agisce sull'anima. Perciò nel *N. Saggio* io ho tolto a provare l'estensione del corpo solamente deducendola dall'azione de' corpi esteriori sul corpo nostro, come si può vedere nella Sez. V, P. V, c. IX, art. VIII-XII.

ARTICOLO VII.

DELLE LEGGI DI RAPPORTO FRA IL CORPO SOGGETTIVO, E IL CORPO NOSTRO EXTRA-SOGGETTIVO VOLGARE.

§ 1.

Error comune: che ad ogni mutazione nel corpo volgare corrisponda una mutazione di sentimento nel luogo stesso.

La mente umana, a cui piace sempre indovinar la natura più tosto che osservarla, perchè è impaziente e vuol far presto, la prima cosa che pensa circa la questione da noi intavolata si è, che la legge di nesso fra l'estensione del *corpo extra-soggettivo volgare od anatomico* (il solo che comunemente si considera) e l'estensione del *sentimento corporeo* sia semplicissima, e consista in questo, che « ad ogni mutazione nell'estensione del corpo extra-soggettivo volgare corrisponda nello stesso luogo della mutazione un sentimento ». Si vede, che la mente che così giudica, sebben giudichi erroneamente, tuttavia non è al primo passo, ma già alquanto avanzata; perocchè il primo passo sarebbe quello di confondere a dirittura l'impressione o mutazione del corpo extra-soggettivo volgare, col sentimento che l'accompagna: errore, quasi direi, puerile de' materialisti. Questa mente distingue già l'impressione o mutazione che avviene nel corpo anatomico, dalla sensazione che le tien dietro; ma si dà a credere che « alla impressione o mutazione del corpo anatomico stia sempre aderente il sentimento con identità di luogo ». Ma quanto al moto assoluto di tutto il corpo nostro, egli è del tutto insensibile per sè stesso (1): sicchè non rimane che ad esaminare se quella opinione si avveri sempre rispetto al moto relativo delle parti componenti il corpo.

---

(1) Ved. il *N. Saggio*, Sez. V, P. V, c. VII, art. IV.

§ 2.

Le sperienze di Haller sulle parti sensitive ed irritabili doveano provare contro l'errore accennato: ma l'errore persevera anco dopo la scoperta di Haller.

Di questo volgarmente non si dubita. E atteso questo errore, che si suol prendere comunemente dagli uomini, generalizzando a tutte le volte ciò, che osservano avvenire in alcune; fu riputata una scoperta di gran momento quella di Haller, che dimostrò, non a tutte le parti del corpo mosse ed impressionate corrispondere nel luogo dell' impressione un sentimento, ma i soli nervi esser la sede propria del sentimento; appunto perchè un tal vero era opposto all' opinione che supponeva ad ogni mutazione di luogo delle parti del corpo anatomico dover accompagnarsi la sensazione.

Anche dopo di Haller, non i soli volgari, ma fino i più dotti naturalisti ritennero il medesimo errore, se non che lo restrinsero alle parti nervose. Il celebre Felice Fontana, grand' anatomico, riteneva per fermo, che dove un nervo fosse toccato, ivi si dovesse destare una sensazione; perocchè, diceva egli, « il « sentimento è una qualità del nervo, che non può esistere, « dove egli non è. Se si vuole almeno attaccare delle idee « chiare alle cose che si cerca di capire, l'estensione per « esempio, la gravità, l'impenetrabilità del corpo, qualità sue « proprie, non possono trovarsi separate dal corpo stesso » (1). In queste parole vien assunto per certo, che « il sentimento sia una qualità inerente al corpo stesso »; e pure il corpo di cui si parla non è altro che il *corpo volgare*, al quale non appartiene il sentire, ma il far sentire, e solo mediatamente; di più, non si tratta che di un sentimento acquisito. Tanto possono le volgari opinioni spirate insieme coll' aria anche in uomini, che hanno pur fatto un forte ed efficace proponimento di seguitare in tutto la più accurata e logica osservazione, qual era un Felice Fontana.

---

(1) Lettera al Prof. Scarpa, degli 8 settembre 1801.

§ 3.

Si combatte coll' argomento de' fatti l' errore o pregiudizio indicato.

Egli è dunque importante il dimostrare, esser falso che ad ogni movimento prodotto in una parte del corpo volgare ed anatomico, corrisponda ivi nella stessa parte e luogo un nuovo sentimento; e non avverarsi, che l' estensione di cui è dotato il sentimento si modifichi in un modo al tutto paralello e corrispondente al modo in cui si modifica il corpo volgare ed anatomico. A far conoscere ciò, diamo principio da un' osservazione su quello stesso fenomeno, che suol servire di rincalzo al volgare pregiudizio che combattiamo. Il fenomeno è questo. Vedesi, che applicando uno stimolo alla superficie esterna del corpo nostro, sia una punta; ivi, dove lo stimolo tocca e punge, risponde il senso del dolore: da ciò si conchiude generalmente, che il sentimento cade in quella parte del corpo, che viene modificata e impressionata; e questa conclusione si fa valere per tutte le parti del corpo (almen quelle che credonsi sensitive), e per tutte le diverse maniere di stimoli. E pure quel fenomeno stesso del tatto esterno, considerato attentamente, prova il contrario a quello che si vorrebbe. Perocchè vien conceduto da tutti, che niuna sensazione si manifesta, se il movimento del nervo toccato nella sua estremità non si propaga fino al cervello. Se dunque la puntura fu fatta in un dito della mano, il movimento non si rimase ivi solo, ma si comunicò per tutto il braccio fino al cervello. Di qui ne dovrebbe avvenire, se fosse vera l' opinione che rifiutiamo, che dovremmo sentire il dolore non solamente nel dito, ma in tutto il nervo che si muove e si modifica per tutto il braccio fino al cervello; il che pure non è. Dunque la modificazione del corpo anatomico, e il nuovo sentimento che per essa si risveglia nell' anima, son cose diverse: e sebben tutte e due presentino una estensione, tuttavia non presentano tutte e due la stessa estensione, nè questa estensione si modifica colle stesse leggi; giacchè nel caso addotto, la estensione della modificazione nervosa prende una linea che s' estende dal dito della mano fino al

cervello, quando il sentimento è concentrato in un punto, nell'estremità del dito (1).

Non è dunque da farsi maraviglia del fenomeno che nasce in quelli a cui fu tagliato un braccio o una gamba, i quali talora accusano di sentire il dolore nella estremità delle dita, benchè più non l'abbiano. Ciò farebbe stupire bensì, se dovesse esser vero, che la località impressionata del corpo anatomico corrispondesse punto per punto alla località del sentimento. Ma questo è ciò che non può dirsi, e che per poterlo dire converrebbe prima averlo rilevato attentissimamente coll'osservazione, e non immaginatolsi o argomentatolo *a priori*. Noi crediamo dunque, che le leggi di rapporto fra queste due maniere di località meritino lo studio più diligente e profondo.

Intanto non è difficile per noi l'accennare degli altri feno-

---

(1) Si consideri bene la disarmonia che qui accenniamo fra il corpo soggettivo e il corpo extra-soggettivo. Quando io dico « il dolore che sento in un dito », allora parlo del corpo soggettivo. Quando poi dico « l'impressione che mi fa una punta pungente il dito, e il movimento propagatone fino al cervello », parlo del corpo extra-soggettivo. Or che cosa è questo corpo e questa estensione extra-soggettiva, volendola tradurre, per così dire, in corpo ed estensione soggettiva? Si consideri com'io percepisco la punta, l'impressione e il movimento di tutto il nervo fino al cervello: io lo percepisco col tatto e coll'occhio: col tatto percepisco queste cose toccandole, o immaginando che si possano toccare, e coll'occhio le percepisco veggendole, o immaginando che si possano vedere. Or toccando o immaginando di toccare la punta, la ferita, e tutto il nervo quant'è lungo fino al cervello, con altrettante parti di mio corpo, si disegnerebbe sulla superficie del mio corpo toccante una linea lunga quant'è lungo il nervo che suppongo di toccare; e a tutta questa linea, in che sarebbe toccata la superficie del mio corpo, corrisponderebbe una sensazione. Il dir dunque che l'impressione e il movimento del corpo extra-soggettivo è lungo quanto il nervo che prende dal dito al cervello, val quanto il dire ch'esso è cagione di un sentimento soggettivo di altrettanta lunghezza. Volendo dunque esprimere coll'esattezza di lingua filosofica il rapporto del corpo extra-soggettivo anatomico al corpo soggettivo, dovrebbe dirsi, che nel caso dato, vi ha la legge seguente: « se si dia in un corpo vivente tal modificazione, che percepita col tatto produca in chi la percepisce un sentimento soggettivo esteso in lunghezza quant'è dal dito al cervello, in tal caso si sveglia nel soggetto del corpo modificato una sensazione che ha l'estensione di un punto fisico collocato nel dito ». Quanto all'occhio, facciasi un discorso simigliante.

meni, simili ai riferiti, ne' quali la località del sentimento non corrisponde a' movimenti delle parti, ma sì alla superficie esterna del corpo. Ci somministrano di ciò esempj assai chiari le malattie. Non è raro il caso nelle febbri nervose, che sieno urenti le interne parti dell'infermo, mentre sono fredde le estreme (1). Talora tutta la superficie del corpo è compresa dal rigore del freddo, come in quella maniera di febbre che gli antichi chiamavano *algida* (2). Viceversa, talora il sentimento del calore si spande in tutta l'esterna superficie, mentre che l'ammalato sente internamente un senso di freddo. Ora in questi casi, in cui il sentimento del calore e del freddo prende la località della cute, non è già da credere che il movimento nervoso che precede questo freddo nel corpo anatomico sia ristretto unicamente alla cute. Imperocchè il corpo dell'infermo, quanto all'esterno, non è toccato da nessun corpo freddo o caldo, che il possa freddare o scaldare: il senso adunque di freddo e di caldo che si alloga nella cute procede dagli interni movimenti nervosi; e tuttavia questi interni movimenti non si sentono, almeno con sensazione calda o fredda, che prende solo l'estensione superficiale (3). Questo freddo alla cute è talora un effetto dell' azione interna de' veleni, come del succo del *tincunas*, o di quello che vien comunicato col morso del serpente a sonagli. Convien dunque conchiudere, che il divino autore dell'uomo abbia stabilita nella sua sa-

---

(1) Vedesi la cute occupata dal freddo anche ai segni esteriori, all' impallidire, all'incresparsi, all'inaridirsi, all'accapponarsi, all' irrigidirsi, al perdere della sensitività, ecc.

(2) Anche gli antichi avevano osservato il fenomeno del senso del freddo che si spande talora puramente in superficie. Indi Celso distingue fra *frigus* e *horror*: *Frigus voco*, dice egli, *ubi extremae partes membrorum inalgescunt; horrorem, ubi totum corpus intremiscit* (Lib. III, cap. III).

(3) Affine di sempre più marcare la distinzione de' due modi di percepire il corpo, il soggettivo e l' extra-soggettivo, si ponga mente anche al fenomeno, onde talora il malato accusa di provare il sentimento del freddo, quando pure a misura di termometro, o anco della mano, se lo si tocca, il calore delle sue carni non è minore del naturale, ed anzi maggiore. Lo stesso dicasi del calore: la diversità dei giudizj nasce, perchè l'ammalato percepisce il suo corpo soggettivamente, e colui che lo tocca lo percepisce extra-soggettivamente.

pienza questa legge, che il sentimento corporeo (date alcune circostanze) si riferisca principalmente alle superficie del corpo: legge mirabile, dalla quale avviene, che l'uomo possa percepire, come dicevamo, degli spazj figurati, che tanto gli sono necessarj allo sviluppo dell'intendimento, e agli usi della vita.

§ 4.

Legge singolare onde le superficie del corpo sono sedi speciali de' sentimenti.

Era opinione, che il principio vitale risiedesse nel centro dell'animale; e questa tolse a' fisiologi per gran tempo il dare alle superficie del corpo tutta quell'attenzione, che vi posero poscia i moderni. Queste superficie poi, non senza ingegnosa proprietà, come a me pare, furono denominate dal P. Santarelli « leve organiche della vita » (1). In una delle sue memorie su questo argomento, dopo avere enumerate le varie classi delle sensazioni, dice così: « Tutte queste sensazioni si « formano in quella parte dei nervi, dove questi incominciano, « cioè nelle *superficie* tanto esterne quanto interne di tutte « le cavità, di tutti i vasi. Il principio pertanto del movimento « nervoso è in questi apici; e da questi si propagano i movi-

(1) Fra gli studj recentemente fatti sulle membrane che percorrono la superficie del corpo esternamente, meritano di essere accennati quelli del sig. Donné; il quale osservando che la pelle secerne un umore *acido*, quando le membrane mucose che corrono l'interno del corpo dalla bocca all'ano secernono un umore *alcalino*, volle dedurne, o spiegarne il fatto di correnti elettriche fra una membrana e l'altra, che verrebbero così a formare i due poli della pila di Volta. Il sig. Donné presentò la sua memoria all'Accademia delle scienze di Parigi (Vedi il n.° 38 del Giornale dell'*Institut*, dell'anno 1834). Il signor Matteucci, in un articolo da lui inserito nella *Biblioth. Univ.* (août 1834), ammette i fatti osservati dal signor Donné; ma non gli concede, che le sostanze acide e alcaline che vengono separate dalle superficie esterne ed interne del corpo sieno la cagione delle correnti elettriche, ma più tosto l'effetto di esse: tanto più, che l'acidità e l'alcalinità rimane dopo morte, quando cessano le correnti elettriche, di maniera che queste sembrano essere un effetto della vita. Ognuno intende, che tutti questi studj debbono concorrere a rinvenire le leggi di rapporto fra il corpo extra-soggettivo e volgare, e il sentimento: rapporto che non sarà mai di causa e di effetto; ma di paralellismo, come diremo più sotto.

« menti a tutte le parti; d'onde nasce quell' armonia e quel-
« l'accordo, che forma la salute » (1).

§ 5.

Distinzione fra l' estensione, e la località de' sentimenti.

In fatti, il tubo intestinale si può considerare come una continuazione della cute. Quella tonaca parimente che cuopre la laringe, la trachea e i bronchi, si considera come proveniente dallo stesso tessuto. Che se le diverse specie di sensazioni che proviamo lungo questo tubo, non sono così figurate come quelle che riferiamo alla cute, convien riflettere, che la precisa località delle sensazioni che hanno sede nella superficie cutanea dipende massimamente da due circostanze, le quali non possono aver luogo rispetto all' interna superficie del tubo intestinale; e ciò sono 1.° l'uso della vista, di questo senso eminentemente disegnatore, il quale è incredibile quanto ajuti a percepire le località, rispettivamente a tutto il corpo, dello stimolo esterno eccitante la sensazione, e della sensazione legata con esso; 2.° l'uso del movimento, e specialmente delle mani, colle quali possiamo toccare successivamente tutte le parti della superficie esterna del corpo nostro, e così acquistarne piena pratica, e indi avvertire con precisione la località della sensazione. Conciossiachè avvertire la località della sensazione viene a dire conoscere il luogo dov' ella ha sede in re-

---

(1) Questa memoria del prof. Santarelli trovasi inserita nel *Giornale Arcadico*, Tomo LIV, Gennajo, Febbrajo e Marzo del 1832. A malgrado però di una così importante osservazione, il professore Santarelli non al tutto mostrasi indipendente dal pregiudizio che noi combattiamo. « La « coscienza, avea detto un po' prima, vuole che noi attribuiamo la sen- « sazione all' organo ove essa nasce » (n. 36). Questa proposizione non è esatta: primieramente la sensazione non nasce già dove comincia il nervo a muoversi; ma, dato tutto il movimento necessario affinchè ella si ecciti, nasce immediatamente, allogandosi dove le conviene, secondo certe leggi arcane che si debbono desumere, come noi dicevamo, dall' osservazione. In secondo luogo, noi riferiamo alla superficie il sentimento anche allora che il movimento del nervo non comincia alla superficie, come nel caso del freddo della cute, prodotto dalla febbre, o dallo spavento.

lazione con tutte l'altre parti del corpo. Convien dunque percepire tutte insieme le parti del corpo, affinchè si possa dire a noi stessi in qual punto di esse noi attualmente sentiamo; e le parti che noi possiamo sentire complessivamente sono le esterne superficie, appunto per la ragione che coll'occhio tutte le abbracciamo complessivamente, e col tatto parimente, mediante esperienze ripetute di toccamenti successivi. Altro è dunque che la sensazione abbia la sua vera sede in un membro e luogo determinato, altro che noi possiamo *avvertire* e dire a noi stessi qual sia questo luogo in cui sentiamo rispettivamente alle diverse parti del corpo. Noi possiamo sentire in una parte, e non sapere in quale, per mancanza di questa avvertenza. Supponendo di non aver mai veduta nè toccata la superficie del corpo nostro, e che la prima sensazione acquisita fosse la puntura di un ago fattaci in un braccio, noi sentiremmo certo in quel luogo, dove siamo stati punti; ma non sapremmo nè avvertire, nè dire a noi stessi, che il luogo di quella puntura sia tanto distante dalla nostra testa, tanto dai nostri piedi, tanto dalle nostre mani ecc.; poichè noi non abbiamo ancora percepito la misura di queste parti, la loro conformazione e rispettiva posizione. Ho già fatto osservare ancora, che se noi ci poniamo all'oscuro immobili per lungo tempo, non abbiam più coscienza del modo onde abbiamo aggruppati i piedi e le mani, a tal che non sappiamo dire a noi stessi come sieno rispettivamente intrecciati. Un mio amico trovandosi seduto in chiesa vicino a un vecchio che avea il costume di prendersi l'un de' piedi e porlosi sul ginocchio dell'altra gamba, sentì che il vecchio sbagliava e l'adagiava sul ginocchio suo: egli lasciollo fare, e il vecchio non si accorse d'aver posto il suo piede sull'altrui ginocchio, se non quando fu tempo d'uscir di chiesa.

§ 6.

Distinzione fra la *località assoluta* de' sentimenti, e la loro *località relativa* alle parti del corpo.

Parlandosi adunque della località delle sensazioni convien distinguere due questioni affatto diverse: la prima riguarda la località *assoluta* delle sensazioni, e la seconda riguarda la lo-

calità *relativa*. La prima è inerente a tutte le sensazioni che hanno una località; la seconda non è inerente alle singole sensazioni, ma si desume dalla relazione di luogo che hanno fra loro più sensazioni, e non tanto col senso, quanto coll'*avvertenza* della mente. Questa località relativa delle sensazioni l'uomo dunque non la conosce se non mediante una esperienza fatta su tutte le parti del suo corpo, la quale sperienza gli insegna a determinare il rapporto che passa fra il sentimento soggettivo, e il suo corpo percepito extra-soggettivamente: esperienza dovuta massimamente, come dicevo, ai due sensi del tatto e della vista.

Continuando dunque a parlare della località *assoluta* delle sensazioni, e del rapporto di questa località colla località de' movimenti eccitati nel corpo extra-soggettivo ed anatomico, molti fenomeni, oltre gli addotti, meriterebbero di essere attentamente studiati; e qui non farò che un cenno di alcuni a intendimento di eccitar forse altri a studiare più addentro nella materia.

Talora il freddo cagiona le convulsioni in quelli che vanno soggetti a questo incomodo, impedendo le funzioni dello stomaco, e in questo caso, come ho avuto campo di osservare, talora i movimenti convulsivi sono preceduti da un freddo straordinario alla nuca. Ora l'origine di questo freddo è certamente nello stomaco; tuttavia il luogo occupato da questa sensazione non è che l'estremità del capo. I dolori di capo nelle febbri gastriche sono comuni: lo stimolo dunque trovasi assai sovente nei nervi dello stomaco, quando il fenomeno della sensazione manifestasi nel cervello. La fame in quanto è sentita non produce una viva sensazione se non nel cardias, sebbene ne siano affetti tutti i visceri addominali addetti alla funzione della digestione. Si crederà di spiegar ciò per la comunicazione nervosa che può avere il cardias col cervello: ma questa comunicazione non è sentita, e però rimane ferma l'osservazione nostra, che il luogo della sensazione è diverso da quello del movimento. « Una larga superficie della pleura, dice Bichat, o « del polmone infiammata non eccita ben sovente che un do- « lore concentrato in un sol punto. E quante volte non avviene « che un dolor fisso, e limitato in qualche punto del capo,

« dell' addome ecc., coincide con un' affezione assai estesa, e « risedente pur anco in una parte ben diversa da quella « che noi presumiamo! Non devesi dunque mai considerare « il luogo a cui riferiamo il sentimento, siccome il sicuro in- « dizio del luogo occupato dall' affezione, ma solamente come « un segno, che essa dee trovarsi in quelle vicinanze » (1).

Uno de' fenomeni, che riesce a' fisiologi inesplicabile, dopo che fu da essi ammesso come indubitato che la sede del sentimento sieno i nervi, si è il trovarsi certe parti nel corpo non nervose, che sembrano dar senso, date certe condizioni. Fu trovato, che i ligamenti irritati da un acido, o da un alcali concentrato, o da uno strumento, non danno senso; tuttavia stirati e lacerati, rendono vivo dolore. Le cartilagini e le membrane sierose, che sembrano insensitive in istato naturale, ove sieno infiammate, danno un dolore acerbissimo. Ho già accennata innanzi la caruncola dolorosa del professore Scarpa. Il Fontana conghietturava che questi dolori apparenti in parti prive di nervi si potessero spiegare o per la comunicazione del movimento ai nervi vicini, o per la dispersione dell' umore che il Fontana stimava riempire i canali primitivi nervosi, e che aveva creduto vedere a non dubitarsi con acutissimi microscopj. Ma quanto all' umore sparso da' nervi, si renderebbe difficile a credere ch' egli stesso fosse sensitivo indipendentemente dalla trasmissione del suo moto al cervello, che fuor de' vasi non si vedrebbe bene come potesse continuarsi (2). Quanto poi al movimento comunicato al nervo, ciò spiegherebbe come nasce il dolore, ma non già come la sede del dolore sia fuori del nervo.

Dumas, affine di spiegare questo fenomeno, disse che i nervi aveano la proprietà di *radiare* il sentimento, e di estenderlo alle parti spogliate di nervi, e questa frase fu ripetuta dopo

---

(1) *Ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*, P. I, art. VI, § 4. Converrebbe diligentemente esaminare se i luoghi dove si manifesta il dolore sieno forse delle *estremità* di qualche apparato od organo.

(2) Converrebbe supporre, a render possibile una tal cosa, che il fluido uscito da' canali nervosi trovasse degli altri vasi artificiali atti a costituire una continuazione de' canali nervosi.

di lui le mille volte. Ma qui non si tratterebbe di radiare il sentimento, ma di gittarlo a dirittura da sè lontano; perocchè il fatto si è, che dove ci ha nervo, ivi non si sente, e che dove non ci ha nervo, ivi si sente. Non dovrebbesi più tosto dire, che il sentimento soggettivo non è inerente a nessuna parte del corpo extra-soggettivo, ma che talora occupa la stessa sede, e talor no, secondo leggi da desumersi pazientemente dalla sola osservazione? Chi potrebbe trovare nelle modificazioni e movimenti del corpo anatomico identità di luogo con sensazioni talora le più strane, come quelle dell'aure scorrenti la persona, che si fanno sentire nelle malattie epilettiche?

Conviene anche distinguere la *località* dall'*estensione*, di cui certe sensazioni sono fornite. La sensazione della vista, a ragion d'esempio, nella sua parte meramente fenomenale ha estensione, ma non ha località alcuna; perocchè sebben in essa si percepisca una superficie colorata, tuttavia l'anima non dà nessun luogo a questa superficie, come abbiamo già altrove osservato, e non la riferisce nè pure a niuna parte del proprio corpo. In fatti, se l'anima riferisse alla retina le sensazioni della luce, gli oggetti indubitatamente si raddoppierebbero, venendo riferite alle due retine. Ma perocchè quelle sensazioni non si riferiscono a parte alcuna del corpo, perciò appunto quelle superficie si possono identificare nello spazio, e gli oggetti della vista si possono trasportare fuori di noi, facendo servire la superficie colorata dell'occhio all'officio di teatro, su le scene del quale si rappresentino gli oggetti del tatto.

§ 7.

Della parte fenomenale di alcune sensazioni in cui non si può accorgersi nè di *località* nè di *estensione*.

Finalmente vi sono de' sentimenti, i quali sono al tutto privi e di *località* e anco di *estensione*: tali sembrano gli odori, i suoni, i colori, e i sapori. In quanto poi a quello che queste sensazioni tengono di comune col tatto, non dubito, che mantengano una località nel corpo nostro; ma la moltiplicità delle minime sensazioni da cui risultano, e l'inuguaglianza

onde l'estremità nervose sono battute dalle ondate de' minimi corpicciuoli, tolgono ad esse il porgerci una estensione ben distinta (1). Così, se l'occhio è battuto troppo fortemente, o se il senso dell'orecchio per malattia è divenuto di soverchio acuto, o anco l'odorato, come nelle puerpere; in tal caso alla sensazione fenomenale inestesa si associa una sensazione molesta, che ha località, cioè, che si riferisce al luogo dell'organo offeso, il quale allora agisce a guisa del tatto universale.

Distinguasi adunque la *qualità* delle sensazioni dalla loro *estensione* (2).

La *qualità* delle sensazioni esige condizioni diverse da quelle che addimanda la loro *estensione*.

La *qualità* delle sensazioni varja quanto alla loro relazione col corpo anatomico 1.° secondo la diversa costruzione degli organi, 2.° secondo lo stato sano o morboso de' medesimi (3), 3.° secondo il grado di naturale vitalità, e 4.° secondo gli stimoli accidentali che mettono in atto più o meno la medesima vitalità (4).

---

(1) Il darci queste sensazioni due specie di fenomeni distinti, cioè 1.° quelli che chiamo la parte fenomenica; 2.° quelli ch'esse hanno comuni col tatto, nasce dalle due leggi della sensitività non figurata e figurata. Questa seconda ha per principio, come abbiam veduto, che « le superficie affette da uno stimolo diano sensazioni figurate ».

(2) La *località*, come abbiam detto, non è che la posizione rispettiva di più estensioni. La località si determina o dal rapporto che hanno fra loro le sensazioni, o dal rapporto che hanno colla figura del corpo nostro.

(3) Vi hanno a questo proposito nelle alterazioni morbose de' fenomeni straordinarj, che meriterebbero di essere con diligenza raccolti e studiati, e che potrebbero arrecare non poca luce alla teoria della sensitività. Tale è a ragion d'esempio il fatto di quel convulso, il quale non sentiva più i suoni diretti all'orecchio, ma li sentiva quando fossero diretti in modo che le onde sonore si portassero all'epigastro e fino alle vicinanze dell'apice del cuore. Vedi il *Bulettino di scienze mediche* che si pubblica in Bologna, Anno IV, vol. VI, facc. 131 e segg., Settembre e Ottobre del 1832.

(4) Non parlo degli stimoli naturali, i quali sono più tosto condizioni della vitalità degli organi, che accidentale accrescimento, e i quali però sono compresi nella terza delle presenti cagioni da me enumerate, cioè la naturale vitalità. Tuttavia anche questa ha i suoi gradi, e questi gradi di vitalità naturale dipendono in gran parte dagli stimoli naturali. Così il

§ 8.

Le leggi di rapporto fra il corpo nostro soggettivo e il corpo volgare non danno nè possono dare una congiunzione di causa e di effetto.

Concluderò questi cenni sulle leggi di rapporto fra le mutazioni del corpo nostro extra-soggettivo anatomico, e il corpo nostro soggettivo, osservando, che il rapporto fra questi due corpi non può consister mai in una *congiunzione* di causa e di effetto, ma solo in una *concorrenza* o paralellismo, cioè in due serie di fenomeni, che corrono quasi a paro gli uni degli altri, senza però che gli uni sieno causa degli altri. L'impossibilità, che i fenomeni del corpo extra-soggettivo volgare ed anatomico sieno causa de' fenomeni soggettivi, si vede manifestamente, ove si consideri ciò che risulta dalla dottrina esposta intorno al medesimo, cioè che quel corpo non ci presenta ciò che egli è in realtà, ma degli effetti di un agente su di noi, i quali effetti dipendono in gran parte dalla natura del corpo soggettivo e dell'anima nostra. La causa dunque tanto dell'una come dell'altra serie de' fenomeni dee cercarsi in un principio incognito, il quale è il corpo reale, cioè nel principio *sensifero*, che agisce veramente nell'anima nostra, e vi produce i fenomeni soggettivi e il corpo soggettivo, e che modifica poi il corpo soggettivo, e così con questa nuova azione o violenza sul corpo soggettivo produce i fenomeni extra-soggettivi e il corpo volgare; i quali per essere vivaci, distinti, limitati, figurati e costanti, generano in noi una persuasione prevalente e quasi invincibile, che essi costituiscano insieme la sola realità corporea. Intanto ora egli è

---

sangue è il naturale eccitatore del cervello, e dall'abbondanza di un tale stimolo dipende la quantità di eccitamento vitale di questo viscere precipuo. Gli stimoli adunque di cui qui io parlo sono accidentali e stranieri, come i cibi e bevande spiritose ecc. Gli esperimenti, a ragion d'esempio, fatti da Davy nell'Istituto reale a Bristol coll'acido di nitro, o col gaz di azoto che si chiama anco gaz ossigeno d'azoto, mostrano che questo gaz inspirato produce nella persona fenomeni simili a quelli del primo grado di ubbriachezza; gli oggetti diventano lucidi, l'udito acquista una finezza straordinaria, aumentano le forze musculari, nasce una tendenza a muoversi, a ridere ecc.

facile di conoscere onde procedesse che il commercio dell'anima col corpo stancasse inutilmente i più grandi intelletti, e finalmente fosse giudicato del tutto inesplicabile (1). Ciò avvenne perchè si ponea mente al solo corpo extra-soggettivo volgare, e si cercava in questo la causa de' fenomeni soggettivi, dov'ella era al tutto impossibile a ritrovarsi; conciossiachè il corpo extra-soggettivo volgare non solo non è, ma nè pur può essere cagione de' fenomeni soggettivi, cioè de' sentimenti.

§ 9.

Corollario sulla cranologia e frenologia.

Dalla stessa dottrina nasce un corollario chiarissimo, ed è, che il principio posto da Gall, da Spurzheim, e da altri *frenologi*, cioè « che a certe attitudini dell'anima corrispondano certe forme del cervello », non si può tacciare di materialismo; nè impugnare *a priori;* conciossiachè egli è tutto ufficio dell'esperienza il rilevare quali sieno le leggi di rapporto tra le forme del corpo anatomico, e i sentimenti e attitudini dello spirito: le quali leggi, sieno quali si vogliano, non costituiranno mai una congiunzione di causa e di effetto: la quale anzi scuopresi impossibile ed assurda, tostochè si dimanda « che cosa sia realmente quel cervello, e quelle forme, e protuberanze »: perocchè non si può rispondere a questa dimanda, senza riconoscere che esse « sono non più che effetti o fenomeni prodotti nel nostro tatto e nella nostra vista, i quali

---

(1) Sant'Agostino stesso fu disperato di trovare il nodo di questa questione. *Modus*, scrive egli, *quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est.* De Civ. Dei XXI, x. E qui notisi bene; non pretendiamo noi d'avere spiegato il commercio dell'anima col corpo; ma solo dimostrato, che si poneva da' filosofi la questione fuori di luogo: il che rendeva non solo difficile, ma impossibile ed assurda ogni soluzione. Conosciuto all'opposto qual debba esser il vero stato della questione, la cosa si riduce al fatto dell'azione di due esseri: questa scambievole azione ella è spiegabile nè più nè meno come tutti gli altri fatti dell'universo consistenti in azioni scambievoli.

suppongono bensì un agente incognito, ma egli è assurdo e oggimai fin puerile il prestar loro fede, cangiando i fenomeni in realità ed entità assolute ». E qui sta l'errore de' materialisti: il credere che le due serie de' fenomeni extra-soggettivi sieno causa ed effetto, in luogo di contentarsi del fatto, che ce le mostra come concorrenti, dicendoci poi la meditazion filosofica, che non possono essere altro che unite per nesso di paralellismo: nulla di più (1).

CAPITOLO IX.

COME IL *SENSIBILE* SI DISTINGUA DAL PRINCIPIO *SENSITIVO* E DAL PRINCIPIO *SENSIFERO*.

ARTICOLO I.

COME UN PRINCIPIO INESTESO POSSA SENTIRE L'ESTESO.

L'argomento preso a trattare nel capitolo precedente esigerebbe troppo maggiori sviluppamenti, che non abbiamo potuto dargli noi, circoscritti entro i limiti di una antropologia morale. Nulladimeno non convenendo lasciare alcuni concetti oscuri, i quali potrebbero fors'anco venir fraintesi contro la maniera del pensar nostro, vogliamo tornare alquanto sull'argomento medesimo delle leggi di rapporto fra il principio sensitivo e il principio sensifero. Ma prima giudichiam necessario di tramettere un' osservazione sulla natura del sentimento corporeo o materiale.

---

(1) Si separino i *fatti* addotti da' *frenologi*, dai loro *ragionamenti* e sistemi. Questi lor sistemi sono pur troppo, il più delle volte, infetti di materialismo; perocchè cotesti signori, che hanno posto tanto studio nella materia, ne posero ben poco nello spirito; nè la scienza loro prediletta fu la logica, giacchè sogliono balestrare e precipitare conseguenze da ogni banda assurdissime. Simiglianti esempj di sragionamenti, che non valgono la pena di essere raddirizzati, si possono vedere anche ne' più recenti, come in un Broussais e in altri tali. Quanto poi ai fatti, questi noi li accogliamo tutti caramente ondecchè ci vengano; purchè sieno ben avverati, essi appartengono tutti a noi, perchè tutti valgono ad accrescer luce e conferma alla verità, che è il solo oggetto de' nostri travagli e di tutti i nostri affetti.

Se si considera la nozione del sentire preso in universale, essa non racchiude il concetto della *estensione*. E certo si danno de' sentimenti che non porgono all'anima niente di esteso.

Ma la coscienza ci attesta, che noi proviamo altresì delle sensazioni o sentimenti che ci porgono in sè una estensione, ed altri che ci porgono almeno una località: tali sentimenti noi li denominammo *sentimenti corporei*. (1).

Questa estensione abbiam noi veduto trovarsi nel sentimento fondamentale corporeo e nelle sue modificazioni, fra le quali più manifestamente in quelle che nascono mediante il tatto e l'occhio.

Ma noi abbiamo veduto altresì che il principio sensitivo (2) è del tutto inesteso.

Or da prima nasce la dimanda, « in che modo l'esteso possa contenersi nell'inesteso ».

Ma questa dimanda non trae origine se non dal modo materiale di concepire l'*inestensione* del principio sensitivo.

Egli è certo, che se si trattasse di due corpi, il più esteso non potrebbe contenersi entro il meno esteso. Così pure se l'inestensione del principio sensitivo fosse quella di un punto matematico, come volgarmente la si concepisce, sarebbe cosa impossibile, che ciò che ha estensione stesse in un punto matematico. Ma questa maniera di concepire l'inesistenza di una cosa nell'altra, quando s'applica al caso nostro, è del tutto materiale e falsa. Convien dunque attentamente considerare, che la relazione fra il *principio sensitivo* e l'*estensione* non è già una relazione di grandezza, secondo la quale due estesi si commisurano l'un coll'altro; ma è una relazione di *sensilità*, cioè a dire l'esteso oltre essere esteso ha altresì l'*entità sensibile*, che è un'entità superiore a quella dell'*estensione* e in sè stessa sem-

---

(1) L'unico fonte onde noi attigniamo il concetto di *estensione* è il sentimento. V. *N. Saggio*, Sez. V, P. V, c. VIII. Questa è prova irrefragabile che nel sentimento stesso si trova l'estensione.

(2) Noi chiamiamo or *sensitivo* questo principio, ora *senziente*, quasi indistintamente. Il lettore s'accorge ben da sè che fra queste due appellazioni non v'ha altra differenza, se non che il principio senziente è il principio sensitivo considerandolo in quant' è in atto.

plice, cioè al tutto diversa ed aliena dall'estensione. Egli è secondo questa *entità sensibile*, che l'anima riceve in sè l'estensione: il sensitivo adunque riceve l'esteso come sensibile, e non l'inesteso riceve l'esteso come tale. Questo, veggolo io bene, sarà difficile ed anzi impossibile a concepirsi da tutti coloro, i quali traggono tutti i concetti dalla sola materia, e non possono intendere come le cose abbiano un altro modo di essere oltre il modo materiale. Costoro conviene che comincino a diffidarsi assai di tutti i loro concetti esclusivi e ristretti, cavati dalla materia, e poi arbitrariamente generalizzati: conviene che si persuadano, il modo materiale di percepir le cose non adeguarsi a tutta l'entità delle cose, ma non essere che soggettivo, relativo, limitato, fenomenale, diciam anche, in gran parte ingannevole a chi si lascia ingannare.

ARTICOLO II.

COME IL *SENSIBILE* SIA DISTINTO DAL PRINCIPIO *SENSITIVO* E DAL PRINCIPIO *SENSIFERO*.

Fatto sta, che, s'intenda o non s'intenda il modo da me accennato onde il principio sensitivo sente l'esteso, egli sono però due fatti irrepugnabili questi, 1.° che il principio sensitivo è cosa che non ha la minima simiglianza di natura colla natura dell'estensione, di che si suol dire inesteso; 2.° che nel sentimento, che diciamo corporeo, vien presentata l'estensione: ed è sopra questi due fatti, che noi dobbiamo fermarci un istante a meditare.

Da que' due fatti apparisce, che l'analisi del sentimento corporeo somministra due elementi assai ben distinti: 1.° il *senziente* inesteso; 2.° il *sentito*, il quale è dotato di estensione, e che si può chiamare anche *sensibile*, in quanto è atto ad esser sentito (1).

Ora si consideri differenza che passa fra il *sensibile*, il *sensitivo*, e il *sensifero*.

---

(1) Fra il *sentito* e il *sensibile* vi ha quella stessa differenza che fra il *senziente* e il *sensitivo*: cioè son diversi come l'atto dalla potenza dell' ente medesimo.

Il *sensibile* è l'opposto del principio *sensitivo*, come apparisce da ciò che abbiam detto, e però è da lui distinto, sebbene abbia la sua sede nello stesso principio sensitivo. Ma egli non è meno distinto dal principio *sensifero;* perocchè quando dico *principio sensifero*, non vengo ad esprimer altro se non un principio apportatore di sentimenti, un agente che eccita i sentimenti nel principio sensitivo. Il *principio sensifero* adunque, quanto a sè, è fuori del sentimento, e non è nel sentimento se non colla sua azione; laddove il *sensibile* è un elemento del sentimento stesso, come abbiamo pur veduto.

Oltre il principio *senziente* adunque, che è l'anima, vi hanno due cose ancora distinte dall'anima, ma insieme distinte fra loro, l'una delle quali è la forza che cagiona il sentimento, e che non entra colla sua entità propria a formare il sentimento, e l'altra è un elemento del sentimento già formato.

ARTICOLO III.

IN QUAL MANIERA SI POSSA GIUSTIFICARE IL SENSO COMUNE DI CERTE SUE OPINIONI APPARENTEMENTE ERRONEE INTORNO AL CORPO.

Sono queste due cose quelle, che danno origine alle diverse nozioni che gli uomini si fanno del *corpo* e della *materia;* le quali nozioni possono essere interpretate in un senso vero.

E quanto alla prima di queste due cose, cioè al *sensibile*, può dirsi che il senso comune degli uomini non s'ingannò col giudicarlo una cosa al tutto diversa dall'anima, perocchè effettivamente il sensibile esteso non è l'anima, la quale è anzi il principio senziente. Quanto poi al *sensifero*, il senso comune lo denominò *sostanza* del corpo, dichiarando che era cosa incognita; e ciò giustamente, poichè il principio sensifero sebbene agisca nel sentimento, tuttavia non entra in esso a comporlo colla sua propria entità, e però questa *entità* del sensifero da noi in sè stessa non si percepisce.

Che se si considera di più, che questa sostanza producente nell'anima il sentimento, non potrebbe produrre il sentimento se non portasse la sua azione nell'anima; s'intenderà facilmente, come a buona ragione il senso comune vedesse presente il corpo (la sostanza corporea) là dove sentiva il *sensibile*, giacchè ef-

fettivamente ivi era la sostanza in atto: osservando finalmente che dove vi è il sensibile, ivi vi dee essere il corpo in atto, attribuì lo stesso *sensibile* al corpo come una sua *qualità;* pigliando l'effetto dell'azione corporea come segno il più prossimo delle qualità occulte del corpo stesso.

ARTICOLO IV.

I FILOSOFI NON INTERPRETARONO GIUSTAMENTE CERTE OPINIONI DEL SENSO COMUNE INTORNO A' CORPI.

Convien dire adunque, che la sapienza del senso comune non trovò ne' filosofi degl'interpreti degni di essa.

Quelli che meno intesero questa sapienza si ribellarono al senso comune, e produssero l'*idealismo*, che più veramente vuol chiamarsi *sensismo;* perocchè i così detti *idealisti* non ridussero già i corpi esterni a delle idee (chè cotali filosofi non le conoscevano), ma sì a delle sensazioni (1).

Reid, per opporsi a un tale errore, non si fece interprete meno infedele del senso comune che avea tolto a patrocinare, col sostenere che « gli uomini attribuivano alla voce colore, sapore ec. due significati al tutto diversi, coll'uno de' quali esprimevano la sensazione, coll'altro il corpo percepito straniero alla sensazione ». Ma chi potrebbe dimostrare, che le *qualità sensibili*, che pur son comprese nel sentimento, non sieno dagli uomini attribuite a' corpi? (2)

---

(1) È noto, che tutto l'idealismo di Berkeley si fonda su questa definizione del corpo: « il corpo è un complesso di sensazioni ».

(2) Molte ingegnose idee sono state proposte in Italia, senza che alcuno desse loro la minima importanza. Le idee medesime riproposte da scrittori di altre nazioni scossero l'attenzione universale, e furono anco talora applaudite come scoperte, come fondazioni di sistemi. In servigio di chi torrà a scrivere la storia dell' italiana filosofia, mi si permetta di accennar qui, che il sentimento che levò sì gran rumore della scuola scozzese, la qual pretese, di levar via l'*idee* intermedie fra le cose e noi, è molto affine, se non vuol dirsi il concetto stesso, con ciò che uno scrittore giudizioso ed elegantissimo, Nicolò Contarini, scrisse, son già tre secoli, in Italia, nell'opera che intitolò « Della perfezion delle cose », nella quale pretese di distruggere interamente le *specie* intellettive di Aristotele. Ved. Lib. VI, cap. VI *De perfectione rerum.* Venetiis 1576.

ARTICOLO V.

INTERPRETAZIONE DELLE OPINIONI DEL SENSO COMUNE FATTA DAGLI SCOLASTICI.

La dottrina della Scuola (1), e principalmente come viene esposta in alcuni luoghi da s. Tommaso, s'accompagna assai meglio e quasi si fa discepola al comun sentimento.

Infatti, alla interpretazione che noi abbiam dato della parola « corpo », desumendola in pari tempo dall'analisi della sensazione e dal pensar comune, perfettamente s'acconcia quella sentenza, onde il Dottore angelico afferma, che più propriamente dee dirsi che « il corpo sia nell'anima, di quello che l'anima sia nel corpo ». E di vero, è nell'anima che il corpo agisce, che si manifesta, che vi pone il *sensibile*, uno degli elementi della sensazione, e termine dell'atto del corpo. Il dire che « il sensibile sia uno sviluppo, o un modo dell'anima stessa », è dire una frase materiale, inesplicabile, e quel che è più, assurda; perocchè essendo l'anima il principio senziente, ella non potrebbe sentirsi che come senziente, quando nel sensibile non sente punto nè poco l'atto del sentire, ma solo il termine di quest'atto.

Colla stessa dottrina s'avviene quell'altro detto di s. Tommaso, che nell'atto del sentire, la cosa senziente e la cosa sentita «si unificano»; e che «il sensibile in atto è lo stesso senso in atto» (2), ciò che dee intendersi in questo modo, che l'atto del senso *termina* nello stesso atto del *sensibile* (3).

---

(1) Il dire la dottrina della Scuola è un dire la dottrina d'Aristotele, ma intesa e modificata dalla Scuola.

(2) *In operationibus, quae sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante: et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro (III) de anima, quod sensibile in actu est sensus in actu.* S. I, XIV, II.

(3) *Sensus in actu, est sensibile in actu, — non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia.* S. I, LV, 1 ad 2. Si osservi bene in questa teoria degli scolastici, che la *specie sensibile*, o la *similitudine del sensibile* (che si chiamava anco semplicemente il *sensibile*), non era la *sostanza* del corpo, ma il termine, dell' atto del corpo.

ARTICOLO VI.

CONFUTAZIONE DEL PREGIUDIZIO DE' SENSISTI, CHE UN ENTE NON POSSA INESISTERE NELL' ALTRO.

Sia dunque ben fermata questa dottrina; che l'esteso sensibile è nell'anima, e che tuttavia si distingue per diversità di essenza dall'anima; dalla qual verità discende un corollario importantissimo, che non vogliamo qui preterire.

Si noti, che la distinzione e opposizione di questi due elementi, il senziente inesteso e il sensibile esteso, sì come pure la loro inesistenza, ci vien data irrepugnabilmente dalla semplice osservazione del sentimento; e che chi la volesse distruggere, non avrebbe altra via che quella delle ipotesi. Cioè converrebbe, a distruggere que' dati dell'osservazione, inventare un'*ipotesi*, che fosse sufficiente a far creder possibile, che que' due elementi, benchè dall'osservazione distinti, sieno tuttavia una cosa sola, cioè la sola e identica anima. Egli è vero, che quest'ipotesi si può dimostrare assurda; ma ciò è d'avanzo. Non ci dee bisognare di tanto in un secolo, in cui il solo metodo scientifico, a cui oggimai si convien far luogo, è riconosciuto quello di Galilei, cioè quello che principalmente si occupa di stabilir bene i fatti coll'osservazione. Un'ipotesi non può esser ammessa a fin di distruggere de' fatti innegabili. Dunque il solo errore di metodo, che commetterebbe chi volesse annientare la distinzione lucidissima fra i due elementi trovati da noi nel sentimento, basterebbe a dovere escludere l'opposizione. Or dunque, il corollario che noi vogliam trarre dalla qualità del sentimento si è, che il fatto e l'osservazione testimoniatrice del fatto ci mostra irrepugnabilmente, che « due enti possono stare l'uno nell'altro (colla loro attività) e possono comporne un terzo senza distruggersi, senza mescolarsi, senza confondersi »: verità ontologica della massima rilevanza, e direttamente opposta al pregiudizio comune de' sensisti, i quali dal vedere che un corpo non può stare nell'altro, per l'impenetrabilità che lo vieta, conchiudono (sempre col solito rovinare dal particolare all'universale) che « niuna cosa possa stare in un'altra », almeno senza confondersi, e mescolarsi insieme con essa. Leibnizio stesso, uom sì grande, soggiacque alla forza di questo pregiudizio, sul quale stabilì l'im-

possibilità dell'azione scambievole delle sue monadi. Intanto la verità accennata riesce una nuova conferma della dottrina nostra delle idee, la quale nel comune degli uomini intoppa in questa difficoltà principale, ch'essi non intendono come « l'*essere* possa aver sua sede nel nostro spirito, e massime senza confondersi col nostro spirito stesso » (1).

Incredibili sono gli errori, ed i mali indivisi compagni degli errori, che provennero dall' accennato pregiudizio ontòlogico. Sopra di esso si eresse tutta la filosofia volgare, che guastò la scienza col *sensismo*, e guastò la morale coll'*edonismo* (2): filosofia che viene ricapitolata da uno de' suoi rappresentanti con queste parole:

« Siccome è assolutamente impossibile che l' uomo esca « *fuori* di sè stesso (3) e senta fuor di sè stesso, così egli è « assolutamente impossibile che possa agire fuorchè per amor « proprio. La virtù dunque non può essere altro che un amor « proprio trasfuso al di fuori (4) in modo da far dimenticare « la volgare premura per interessi individuali esclusivi » (5).

---

(1) Vedi quanto fu ragionato intorno a questo punto importante nel *Rinnovamento della Filosofia*, L. III, c. XLVII.

(2) Dottrina del piacere.

(3) Ho già osservato altrove, che questa frase è propria de' corpi in relazione fra loro, e che non si può applicare agli spiriti nè in relazione fra loro nè in relazione a' corpi se non *metaforicamente*, nel qual senso anche noi talora l' adoperiamo. Il *corpo* dunque non si può dire *fuori* propriamente, ma *diverso* dallo spirito, e tuttavia nello spirito.

(4) Come può l' uomo trasfondere l'amor proprio *al di fuori*, se si dice *assolutamente impossibile che esca fuori di sè stesso?*

(5) Romagnosi, *Note all' articolo « Progressi e sviluppi della Filosofia e delle scienze metafisiche dal principiare del XIX secolo »*, nell' *Indicatore Lombardo*, T. I della serie quarta, facc. 36 e segg. — Questo brano del Romagnosi somministra un saggio di quel metodo, che segue realmente la scuola che si compiace di chiamarsi *esperimentale*. Quali sono gli *esperimenti* che questa scuola adduce? Sentiamola a parlare: « egli è impos- « sibile che l' uomo esca di sè », « egli è impossibile che l' uomo possa « agire fuori che per amor proprio ec. ». Tratta qui di *esperimenti*, o più tosto di sentenze assolute e dogmatiche? Gli sperimenti adunque ed i fatti si mettono da cotesti signori nelle prefazioni dei libri, si lasciano alla porta: del resto tutti i loro ragionamenti sono un mal cucito di assiomi, e di sentenze universali, con cui si proclama da essi ciò che è possibile

Il sofisma contenuto in questo brano è tutto appoggiato nella gratuita e falsa supposizione, « che dentro di noi non si trovi il *diverso* da noi ». Se in noi non ci potesse essere, come si suppone, e non ci fosse altro che *noi stessi*, sarebbe legittima in qualche modo la conseguenza, che dunque non potremmo amare che noi stessi (1); perocchè non avremmo altro oggetto che noi. Ma all' incontro, se si trova coll' analisi, che in noi stessi ha sua sede (mediante l' azione che vi esercita, o la manifestazione sua immediata) un' entità *diversa* dalla nostra, che non si confonde, nè si può confondere colla nostra; in tal caso la conclusione «del non potersi dare altro affetto che quello dell' amor proprio » è del tutto erronea; perocchè vi ha per noi qualche cosa da amare, che non siamo noi stessi.

ARTICOLO VII.

CONCILIAZIONE DI QUESTO CAPITOLO COL PRECEDENTE.

Rimane, che io sciolga una difficoltà. Secondo quanto ho detto in questo capitolo, le idee comuni intorno a' corpi sarebbero giustificate, quando nel capitolo precedente furono condannate.

Rispondo, che le prime idee che gli uomini si formano de' corpi sono giuste; ma le prime *riflessioni* sopra queste idee per sè giuste, sono erronee; e queste prime riflessioni appartengono, più veramente che al comune degli uomini, a quelli che usciti appena del volgo cominciano a filosofare, nel quale stadio

---

che la natura faccia, e ciò che è impossibile che ella faccia; nè la povera natura può avere udienza presso costoro, e dire le sue ragioni: il perchè ella continua a fare i fatti suoi senza darsene altro fastidio.

(1) Dico « in qualche modo »; perocchè anche l'amore verso noi stessi sarebbe strettamente parlando impossibile, quando in noi nulla ci fosse di diverso da noi. L' amore suppone sempre una duplicità, un principio amante e un termine amato, un soggetto ed un oggetto. Ora il « ME oggetto » non è già » l' *Io* soggetto ». Acciocchè « l' *Io* soggetto » diventi il « ME oggetto », egli è mestieri ch' io concepisca me stesso *intellettivamente*, e concepirmi intellettivamente, è un concepirmi come un ente. Dee dunque avervi in me l'idea dell' ente (elemento diverso da me) ; acciocchè io possa concepirmi, e così diventare oggetto del mio proprio amore.

si trattiene colla mente la scuola de' sensisti. Per questa cagione dissi, che il senso comune ebbe ne' filosofi degl' interpreti non fedeli. — Se poi si chiede in che dunque consistano questi errori, rispondo: 1.° nel dimenticare il corpo soggettivamente percepito, e non riflettere che unicamente al corpo percepito extra-soggettivamente: da questa imperfezione di riflettere si compongono molti concetti imperfetti, fonti poscia di errori; 2.° nell' attribuire al corpo esteriore al nostro l' elemento *sentito* del nostro sentimento, che è un effetto dell' azione del nostro proprio corpo soggettivo sulla nostr' anima; 3.° nella persuasione di percepire i corpi lontani, attesi i fenomeni della vista che ce ne danno i segni, o le specie, e attesa la consapevolezza di poterci muovere; a' quali movimenti le specie visive assecondano, sicchè l' occhio ci fa credere di toccare le cose colorate, quando il testimonio dell' occhio ristretto entro i suoi confini non potrebbe farci fede, che solo di vedere le specie visive della mano toccante mettersi nel luogo delle specie visive del corpo toccato, senza poterci dire tuttavia che la mano tocchi e il corpo sia veramente toccato; 4.° nell' applicare all' anima il concetto che ci siamo formati del corpo extra-soggettivamente concepito, parlando di essa coi principj e ragionamenti che non valgono se non ad esprimere, come dicevamo, corpi extra-soggettivamente percetti.

CAPITOLO X.

DELLA MATERIA.

Corpo e *materia* sono vocaboli che si prendono il più delle volte promiscuamente, e noi stessi ci siamo accomodati sovente all' uso comune.

Tuttavia gli antichi ne distinsero il significato; e per me, crederei che potesse molto contribuire alla chiarezza e alla distinzione delle idee, il rinnovellare l' uso proprio di que' due vocaboli.

Laonde voglio in questo capitolo adoperarmi a chiarir bene, e l' uno dall' altro distinguere i due concetti de' vocaboli *corpo* e *materia*.

Se il principio sensitivo avesse de' sentimenti forniti di estensione, ma questi fossero costanti, uniformi, immutabili; egli percepirebbe certamente un *corpo*; ma potrebbe egli dire a sè stesso altresì di percepire un *corpo materiale?*

La risposta a questa dimanda dipende dal concetto della *materialità:* veggiamo qual sia questo concetto, secondo quello che a noi ne pare.

Sebbene nel fatto del sentimento si conosca facilmente, che il *principio sensitivo* patisce; tuttavia egli è indubitabile ancora, ch'egli non è già *inattivo*, ma che pone un atto egli stesso, nel tempo che soffre una passione. Ora quest'atto del principio sensitivo si spande nella estensione, che è la cosa sentita. Ma quest'atto del sentire, come vien egli poi modificato? Certo è che l'anima può mettere in quest'atto un grado maggiore o minore di attività, e che, date certe condizioni, l'anima può rimuovere la virtù sensitiva più o meno dall'atto del sentire, talora forse del tutto, o pure può concorrervi con una efficacia volontaria. Questa è dunque una prima maniera nella quale il sentimento può essere modificato: egli può esser modificato da parte dell'anima.

Ma l'atto medesimo del sentire può egli essere modificato e variato da altro, oltrechè dall'attività dell'anima senziente?

L'osservazione posta sul fatto del sentimento ci prova, che l'atto del sentire può esser modificato anco da parte della cosa sentita, perocchè questa può essere, comecchessia, sottratta o sopposta al principio senziente.

Ora, in questo caso non è già l'atto del sentire quello che direttamente viene modificato: da parte sua egli rimane attivato come prima: ma gli è sottratto o aggiunto, o mutato il suo termine (1): appunto a quella guisa che se, rimanendosi l'occhio nostro aperto a vedere, una scena di oggetti gli venisse tolta dinanzi: dove niente direttamente si farebbe sull'occhio; e tuttavia egli nulla più vedrebbe, perocchè gli sarebbero sottratti i termini o gli oggetti suoi.

E questo avviene continuamente rispetto a' sentimenti nostri

---

(1) Vedi *N. Saggio* Sez. V, P. V, c. III, art. VI.

corporei: ci vengono essi variati del continuo, e ciò non dalla parte del senziente, ma dalla parte del sentito.

Indi è, che l'estensione del sentimento fondamentale viene determinata da' limiti, come abbiam veduto, e figurata. Ma questa stessa figura ci si cangia dintorno, alla nostra insaputa e contro la nostra volontà.

Nè solo ci vien cangiata la figura del sentimento e l'estensione, ma la qualità e l'intensione altresì: ciò che era piacevole, ci si fa doloroso di più, o men grato, sentiamo in nuove maniere, e cessano le precedenti: i fenomeni de' colori, de' sapori, de' suoni, e mille altre guise di sentire si eccitano in noi, e pure noi non siamo consapevoli di aver posta più o meno di attività nell'atto del sentire: anzi senza che niente modifichi quest'atto direttamente, cel sentiamo di continuo modificato indirettamente pel variare de' termini suoi. Dunque di questi termini del sentire non siamo noi gli arbitri: vi ha dunque un principio diverso da noi, il quale, a guisa di giocolatore, ci fa comparire in sulla scena del sentir nostro incessanti apparizioni, eterei numi, e spettri. E vi ha di più: Oltre al non essere in nostra balía le cose sentite, ma lo sfuggirci esse dalle mani anco quando vorremmo far loro tutta violenza a rattenerle, e l'affacciarcisi esse anco allorquando vorremmo a tutta possa da noi rimuoverle: oltre a ciò, dico, molti sentimenti insieme associati mirabilmente ci persuadono, che identico è il principio che a noi li adduce: di guisa che nello stesso tempo che sentiamo il dolor di una spina, veggiamo altresì coll'occhio la spina entrarci nelle carni, e la tocchiamo coll'altra mano per trarcela di sotto all'unghia: e il sentimento del dolor come tatto, il sentimento della vista, e quello dell'altra mano ci accusano tutti d'accordo lo stesso agente produttore de' tre sentimenti così distinti, e vanno d'accordo solo per l'unità del luogo in cui tutti que' diversi sentimenti si spandono, e per l'unità del tempo, sicchè cessan tutti al cessar di ciascuno, il che ci persuade che ci sia uscita la spina. E per tal modo, distinti gli agenti da' sentimenti, gli agenti annunziano certe lor cotali leggi tutte venienti da quella che « l'uno non può tenere il luogo dell'altro senza l'altro cacciarne »: leggi inferite esse pure da que' sentimenti

che ci compongono molti insieme i singolari agenti, e leggi che tutte sono indipendenti dall'atto del sentire e da noi senzienti, ma che a buono o mal nostro grado dispongono de' termini e stimoli de' sentimenti.

Non pure adunque noi siam passivi ne' sentimenti e lor mutazioni; ma di più, gli agenti che ci fanno passivi, non sono per modo veruno in nostra balía; ma ci si mostrano indipendenti da noi col fatto della violenza, onde mutano a' nostri sentimenti il luogo e la qualità, e mutan pure il luogo fra loro, secondo certe leggi, nelle quali si scorge una costanza inflessibile, e in cui l'arbitrio nostro non ha parte alcuna. Questo agente adunque, che non modifica direttamente noi, l'atto del nostro sentire, ma cangia e modifica i termini estesi del nostro sentire, secondo certe leggi, dicesi *materia*.

Nel concetto adunque di *corpo* vi ha 1.° un principio agente in noi esseri sensitivi, e 2.° una estensione termine del sentimento che in noi è cagionato da quell'azione.

Nel concetto all'incontro di *materia* vi ha di più 1.° una forza, che limita, figura e modifica con violenza, secondo certe leggi, l'estensione termine del nostro sentimento, anco 2.° che esercita sull'estensione da noi sentita la detta azione violenta indipendentemente al tutto da noi principio senziente. Confrontate le quali proprietà del *corpo* e della *materia*, vedesi che il *sentimento corporeo* non richiede, quanto a' suoi costitutivi, un principio estraneo allo stesso sentimento, ma che all'incontro il *sentimento materiale* richiede e suppone un principio agente estraneo allo stesso sentimento. Or questo principio estraneo al sentimento corporeo non è egli stesso sentito altramente che per la *violenza* che fa operando sul termine del sentimento corporeo, non è sentito cioè come *elemento* del sentimento stesso. Perocchè se egli costituisse il sentimento come elemento di lui, converrebbe poi cercare un altro principio atto a modificare lui stesso: il che ci recherebbe ad un progresso infinito. Egli è dunque mestieri fermarsi ad un principio, che muta i sentimenti, cioè la cosa corporea sentita ne' sentimenti senza entrare a far parte del sentimento stesso. Ora quest' agente, che opera nel termine esteso del sentimento corporeo, dicesi *materia*. E perchè nel nostro stesso corpo, cioè

nel termine esteso del nostro sentimento, si manifesta un'azione onde una parte di quell'estensione corporea agisce sull'altra secondo le dette leggi, indipendentemente al tutto da noi; perciò il nostro corpo dicesi *materiale*.

Che se vogliam ripigliare la maniera di parlare da noi usata ne' capitoli precedenti, possiam dire che il solo *sensibile* basterebbe a farci percepire il *corpo;* ma che per farci percepire la materia ci bisogna di più il *sensifero*, il quale ci faccia provare una violenza, non già esercitata direttamente sopra di noi senzienti, ma sopra il termine del sentir nostro, il *sentito:* questa forza che ci muta il sentito, che ce lo sottrae dall'atto del sentire, e ciò con leggi determinate, ci dà il concetto di una cotal cosa bruta, che ella stessa non entra nel sentir nostro, che non soggiace al nostro intendimento, o al nostro volere, e che dicesi *materia*.

Qui poi s'avverta di non confondere la nozione della materia in genere, colla nozione della *materia del sentimento* di cui abbiamo parlato nel *Nuovo Saggio* (1). Anco nel sentimento fondamentale può distinguersi una *materia* e una *forma;* giacchè l'atto del sentire è la parte formale di quel sentimento, e la cosa sentita può dirsi la parte materiale, in quanto è termine dell'atto del sentire e termine attivo e necessario: ma questa *materia del sentimento* non ha da far nulla colla *materia* del corpo di cui abbiamo parlato in questo capitolo.

CAPITOLO XI.

DELL' INTIMA UNIONE DEL *SENZIENTE* COL *SENSIBILE*.

Da tutto il ragionato ben si vede, che il sentimento corporeo per esistere ha bisogno del *sensibile*, come di suo elemento essenziale, ma non ha bisogno assoluto del principio *materiale* in quanto questo si distingue dal sensibile, ed è una forza indipendente, che modifica il sensibile senza operare direttamente nel *senziente*.

---

(1) Sez. V, P. V, c. XVI, art. VII.

Questo rende nuova ragione del come avvenga, che gli uomini non solo si formino il concetto della *materia* come di una cosa distinta dal sentimento, ma ben anche lo si formino come di una sostanza occulta ed al tutto inintelligibile. Che se non vi fosse punto quell' agente che modifica il *sensibile* senza agire direttamente in noi principio senziente, poniamo anche che il sensibile, o per dir meglio, il *sentito* subisse dalla nostra propria virtù alcune modificazioni, noi non avremmo mai l'idea che presentemente abbiamo della *materia*.

Che se ad alcuno paresse forse strana la proposizione che io dicevo, « non poter esistere il sentimento corporeo se non dato il sensibile, e perciò l'estensione che è il modo di questo sensibile »; non avrà che a ricorrere all'analisi dello stesso sentimento per accertarsi del vero.

Immaginiamo di privare il sentimento di questo suo termine esteso: ci rimàn di esso ancor qualche cosa? che ci resta, se non si sente più nulla di spazioso? senza uno spazio grande o piccolo in che si diffonda, il sentimento corporeo è annullato; è inconcepibile; egli sarebbe un sentir nulla. Poniamo, che ci dolga qualche parte del corpo nostro; or impiccoliamo la parte dolente: s' impiccolisce con ciò la sfera del dolore. L'unico dubbio che potesse nascere sarebbe, che si potesse concentrare il dolore in un punto matematico. Ora quando anco ciò non fosse assurdo a concepirsi, abbisognerebbe però un tal dolore, riferito ad un punto del corpo, della estensione. Ma che ciò ripugni, e che non possa nè anco concepirsi, si può indurre con più argomenti.

Primieramente, che è un punto matematico? esiste egli in natura? no, in natura non è che il solido; il punto e la linea sono opere della facoltà di astrarre, e nulla più (1). Ora il dolore se è corporeo dee risultare da una parte del corpo che dolga; e una parte del corpo non può essere giammai un punto matematico.

---

(1) Quanto alle *superficie*, non può negarsi che v' abbiano in natura delle superficie fenomenali, come abbiam veduto, ma non corpi estesi solo in superficie.

Ma non solo la natura del punto, che è una semplice relazione, e niente in sè stesso, esclude la possibilità del dolore materiale accentrato in un punto matematico; ma quest' accentramento viene escluso anco dalla natura del corpo, che non conosciamo se non nel senso, e la quale abbiamo dimostrato risultare da estesi, e non da punti inestesi (1).

In terzo luogo, si può dimostrare l'impossibilità che il dolore corporeo si accentri in un punto dalla natura stessa della sensazione dolorosa. Poichè che cosa vuol dire questa espressione: « sentire il dolore concentrato in un punto matematico »? non vuol dire che io sento quel punto matematico per mezzo del dolore che in esso provo? e come si può sentire un punto matematico? come si può esso assegnare? non c'è altra via di assegnarlo e determinarlo, se non mediante le relazioni che quel punto ha coll' estensione solida, cioè non si può assegnarlo e sentirlo, che qual termine di tre linee. Perocchè un punto che non fosse da nessuna linea determinato, da nessuna distanza, da nessuna relazione coll' estensione solida, non può nè immaginarsi, nè esistere. Si consideri la cosa nella percezione extra-soggettiva: s'immagini di vedere un punto, o di toccarlo: converrà che sia in qualche luogo questo punto, e questo luogo nel quale egli è, è ciò che determina il punto; sicchè il punto solo, non in un luogo, non in una estensione che gli dia sede, egli è un assurdo, un nulla. Or dunque in che modo nella sensazione si può sentire un punto? solo col sentire insieme con lui l'estensione che lo circonda, a cui esso si riferisce, e che può determinarlo, e farlo essere; perocchè gli è in essa e per essa, come il limite, che è nella cosa limitata, e per la cosa limitata, e il luogo, che è per gli spazj adjacenti. Egli è dunque impossibile che una sensazione corporea si restringa ad un solo punto matematico, e che insieme ella non si allarghi nella estensione circostante al medesimo. Perocchè quand' anco un punto sentir si potesse, questo però non potrebbe esser sentito se non sentendo insieme con lui dell'altra estensione che lo circonda, e nella quale sia assegnato e locato.

---

(1) Vedi *N. Saggio*, Sez. V, P. V, c. IX, art. XII.

Se noi dunque potessimo sottrarre alla sensazione di cui parliamo ogni esteso suo termine, ella ci si annullerebbe, e questo è ciò che avviene nella morte. La morte non è altro che la sottrazione del *sensibile* al *principio senziente*, sottrazione che viene operata da una forza indipendente al tutto dal principio senziente.

CAPITOLO XII.

SI DICHIARA MAGGIORMENTE LA DEFINIZIONE DELLA VITA.

Dalle quali dottrine riceve chiarezza la definizione per noi data della *vita animale*, che dicemmo essere « un' incessante produzione del sentimento corporeo e materiale ».

Perocchè da ciò che abbiam detto risulta, che il sentimento viene producendosi incessantemente dall'unione di due elementi, cioè dalla cosa senziente, principio del sentire, e dalla cosa sentita, termine del sentire.

Questi due elementi, cioè la cosa senziente e la cosa sentita, il principio e il termine del sentimento, sebben distinti fra loro e in un cotal rapporto di opposizione, tuttavia non si possono realmente dividere e separare senza che periscano entrambi. Perocchè supponendo che manchi interamente la cosa sentita, non si può più concepire che rimanga un principio senziente; conciossiachè non è più senziente ciò che nulla affatto più sente: da quell'ora, ogni principio che sente è svanito, perchè è svanito il sentimento, sottrattogli l'uno de' due elementi essenziali. Che se pur si voglia immaginare, soprastare qualche cosa all'annullamento della sensazione, questa cosa, che s'immagina soprastare per giuoco d'immaginativa, si potrà bensì concepir che sia un *oggetto*, ma non già un *soggetto*, un ente atto a rendersi termine del mio pensiero, ma però un ente che non sente nulla, e che è nulla a sè medesimo, un parto insomma dell'immaginazione, una finzione, un checchessia del tutto alieno dal sentimento, che non si trova nell'analisi del sentimento stesso, e che però non è mai quel principio senziente di cui parlavamo, ma altra cosa sostituita in suo luogo; perocchè il principio senziente non si presenta alla medita-

zione altro che come il sentimento stesso, considerato nella sua relazione di attività senziente che lo costituisce. Non può dunque esser dato il senziente senza il sentito, nè può esser dato il sentito senza il senziente, ma tutti e due debbono essere creati da Dio contemporanei ed uniti insieme: dee in una parola esser creato il sentimento, e nel sentimento creati distinti di natura il senziente ed il sentito, o, che è il medesimo, il sensitivo ed il sensibile (1).

Per questo anche volgarmente si dice, che la vita consiste nell'unione dell'anima col corpo, e che la morte consiste nella separazione di queste due sostanze. Conformemente adunque a questa persuasion comune, noi collocammo la vita nella continua produzione del sentimento corporeo e materiale.

Che se vuolsi dare una generalità maggiore alla definizione della vita, basterà ommettere l'appellazione di corporeo e materiale aggiunta al sentimento, che caratterizza la vita animale, e definir la vita in genere *un' incessante produzione di sentimento*.

In questa definizione, la varietà del termine del sentimento, cioè la varietà della cosa sentita, sarà l'elemento variabile e costituirà la varietà delle vite.

Se la cosa sentita è un *esteso*, si avrà una *vita corporea*.

Se la cosa sentita è un esteso *materiale*, cioè soggetto ad alterazioni prodotte dalla materia, si avrà la *vita materiale*.

Se la cosa sentita è un oggetto spirituale, si avrà una *vita spirituale*.

E la vita *animale* (corporeo-materiale) e la vita *spirituale* varia di grado e di natura sempre a tenor del variare della cosa sentita, rimanendo costante e semplice il principio senziente, che nella cosa sentita attigne, per così dire, la sua esistenza.

---

(1) Si potrebbe chiedere, « se il senziente possa avere la sua radice in un' altra entità anteriore alla sensazione »; ma io reputo questa dimanda appartenere al paese che sta via oltre la linea di confine posta all' intendimento umano. Per noi basta di sapere, che il senziente non ci sarebbe più, tolto il sentito: questo è un vero, che ci risulta dalla meditazione che si pone da noi sulla natura del sentimento.

Da questo pure si fanno chiare le tre altre definizioni della vita.

Perocchè l'anima sensitiva non vive che pel sentimento, privata del quale s'estingue.

Il corpo pure non si dice vivere se non quando abbia quell'atto, col quale esso nell'anima produce il sentimento.

Merita una considerazione maggiore la definizione che abbiamo data della vita, in quanto ella si attribuisce al corpo volgare, avendola noi detta « l'incessante produzione di tutti « que' fenomeni extra-soggettivi, i quali precedono, accompa- « gnano, e susseguono paralellamente il sentimento corporeo « e materiale ».

Già abbiamo veduto, come lo stesso spazio in cui si manifestano i fenomeni soggettivi sia quello in cui si manifestano i fenomeni extra-soggettivi; onde sogliam giudicare, che veggendo e toccando quell'esteso in cui anche sentiamo, veggiamo e tocchiamo il corpo nostro, e non altra cosa, sebbene i fenomeni extra-soggettivi del tatto e dell'occhio non abbiano la menoma somiglianza coi fenomeni soggettivi.

Tuttavia queste due serie di fenomeni, che procedono da uno stesso principio, che noi chiamiamo il corpo nostro, il quale esercita due azioni, l'una sul nostro spirito producendovi il sentimento fondamentale, l'altra sui nostri organi producendo le sensazioni del tatto, dell'occhio e degli altri sensi, vanno, come vedemmo, paralelle e accordate fra loro; sicchè a un mutarsi dei sentimenti (fenomeni soggettivi), alterasi la virtù del corpo nostro di operare su' nostri sensi, come a ragion d'esempio, essendo noi occupati da terrore, la faccia produce agli occhi la sensazione del bianco; e viceversa, a un mutarsi del corpo extra-soggettivo, si mutano i sentimenti, come a ragion d'esempio, se l'occhio vede una ferita, contemporaneamente si eccita il dolore in chi è ferito. Quindi è che vi ha un complesso di fenomeni extra-soggettivi, dati i quali, vi ha il sentimento soggettivo; di maniera che quelli diventano sicuri indizj di vita. Di questa legge fra i fenomeni extra-soggettivi ed il sentimento vitale si giova la medicina; perocchè ella non conosce come nasca o si formi il sentimento: ma dall'esservi solamente questa legge fermissima, che dati

certi fenomeni extra-soggettivi in un corpo, vi ha la vita e la salute, ella si adopera a produrvi, a ristabilirvi questi fenomeni, ai quali tien dietro per infallibile concomitanza il sentimento della vita e l'ottimo stato di questo sentimento.

CAPITOLO XIII.

DEL PRINCIPIO DELLA MEDICINA.

La instaurazione di que' fenomeni extra-soggettivi, in compagnia de' quali si ristabiliscono i migliori sentimenti della vita, si fa, o si tenta dall'arte medica, la quale lascia operar la natura, il che i medici dicono *metodo espettativo*, o applica certi agenti al corpo, ciò che chiamano *metodo attivo*. In questo secondo caso la virtù dell'agente, sia qualsivoglia, si associa colle forze della natura, e l'effetto non è che il risultamento di queste due cause unite.

Ma come può conoscersi questo effetto?

Dalla sola esperienza. La quale esperienza dimostra due cose: in prima dimostra i fenomeni *extra-soggettivi*, che appariscono nel corpo a cui fu applicato quell'agente, di poi i fenomeni *soggettivi*, appartenenti al sentimento ed alla vita.

Ora dee sapersi, che i fenomeni *soggettivi* sono per siffatto modo legati insieme, che costituiscono un unico stato soddisfacente dell'animale, e ciò per l'unità dell'animale medesimo; giacchè, come vedemmo, unico è sempre il principio senziente nell'animale. Ma questo unico principio, che costituisce l'animale non è solo *senziente*; egli è anco *attivo* per modo, che in virtù di questa sua azione muta e prende stato di vita il corpo extra-soggettivo. E perocchè l'agente è unico, perciò ne avviene, che i fenomeni stessi extra-soggettivi, effetti di quest'azione, formino un'unità, cioè a dire, dimostrino di esser tutti accordati e armoneggiati insieme.

Questo è ciò che avea detto Ippocrate: *consensus unus, conspiratio una, consentientia omnia:* questo è ciò che i moderni espressero così: « la ragione della maniera di essere di cia« scuna parte di un corpo vivente risiede nel tutt'insieme » (1).

(1) Kant. La *Bibliothèque Universelle* di Ginevra (juillet 1833) pretende

E non vi ha dubbio, che anco considerata la sola organizzazione meccanica del corpo umano (1), ella trovasi così connessa mirabilmente insieme, da ravvisarvi una sorprendente disposizione alla comunicazione del moto. Ma se non restasse al corpo che il suo congegnamento meccanico, in cui non operassero che le forze materiali, non s'avrebbe mai l'unità de' movimenti che presentemente si scorge, o più tosto mancherebbe fino il principio del movimento. All'organizzazione, e alle forze meccaniche, di cui il corpo è fornito, aggiungiamo pure le affinità chimiche. Si discuopre un nuovo magistero, il più stupendo dell'autore della natura; giacchè tutte queste forze chimiche de' fluidi e de' solidi, unite all'organizzazione, e alle forze meccaniche, sono così legate e predisposte, che meglio non si poteva, a farne riuscire quell'azion circolare, che in vece di consumarsi si riproducesse incessantemente a quel vortice di particelle, in cui Cuvier riponeva la vita. Ma non abbiamo ancora che delle disposizioni, de' processi preparatorj. Si aggiungano, se piace, oltre le forze chimiche conosciute, delle forze speciali incognite, ma aderenti alla materia, e però ancora materiali. Sieno anco aggiunti gli stimoli opportuni e interni, ed esterni dell'aria, dell'elettricità, della luce, di ogni genere di nutrimento; e che perciò? Tutto questo che ci darebbe ancora? un cadavere: mirabil cosa certo anche un cadavere! la forma sarebbe acconcissima a ricever la vita, come la statua in cui Dio alitò il vitale spiracolo: ma sempre un cadavere, fino che quest'alito non lo pervada. Perciò tutti i sommi uomini pur s'accorsero, che niente di ciò che dava l'esperienza extra-soggettiva, poteva spiegare il principio dell'azion vitale; e che conveniva ricor-

---

che Cuvier sia stato il primo a proclamare il principio, che « ogni essere vivente forma un tutt'insieme, di cui le parti si corrispondono mutuamente, e concorrono alla medesima azione definitiva col mezzo di una azione reciproca ». Egli è certo tuttavia, che un tal principio fu ben conosciuto molto innanzi Cuvier. Non supponeva un tal principio il tentativo fatto da Brown di semplificare la medicina richiamandola tutta al principio della *incitabilità?*

(1) L'organizzazione meccanica corrisponde a una classe di fenomeni extra-soggettivi.

rere finalmente ad un principio che al tutto non cadeva sotto l'esperienza extra-soggettiva, ad un principio essenzialmente interno, che si sottraeva all' esterna osservazione: indi provenne l'archeo di Paracelso e di Vanhelmont, l'anima di Stahl, il principio vitale di Bordeu e di Barthez, la forza vitale di quasi tutti i fisiologi moderni.

Osservandosi oltracciò, che dato il principio de' fenomeni extra-soggettivi, eran dati questi fenomeni nel corpo già opportunamente preparato, ed era dato anco insieme il sentimento; si dedusse, che il principio senziente non potea non essere il principio stesso, onde partivano anche i fenomeni extra-soggettivi: sebbene egli fosse questo principio in una condizion di paziente (1) rispetto al *sensibile*, o al corpo interiore termine del sentimento fondamentale. Ne dovea dunque avvenire, che dato il sentimento corporeo, e occupato da questo sentimento quello spazio che è la scena de' fenomeni extra-soggettivi esterni, dovessero su questa scena apparire i fenomeni della vita come un'azione esercitata dal principio senziente ed extra-soggettivamente manifestatasi.

Raccogliesi da tutto ciò in qual maniera si possa esprimere in una lingua filosofica l'ufficio della medesima, e il suo principio supremo. Perocchè

1.° Lo stato di salute o sia di pienezza di vita non è conosciuto dall' uomo, se non pel testimonio della coscienza, la quale accusa il sentimento della vita in uno stato soddisfacente. L'ottenimento adunque di uno stato soddisfacente de' fenomeni soggettivi è lo scopo della medicina: questo stato soggettivo soddisfacente è veramente lo *stato normale* dell' animale, la cui essenza è tutta soggettiva.

2.° Ma perocchè non si può operare immediatamente sopra questo stato soggettivo, o almeno questo non appartiene propriamente all'arte medica; perciò quest'arte ricorre all' altra

(1) Nella sensazione corporea il principio senziente è passivo; tuttavia, come abbiamo accennato, egli concorre alla sensazione: anzi egli stesso, si può dire, si *pone* nel suo stato di paziente. D'altra parte postosi in questo stato, indi stesso attigne una nuova attività: perocchè dal sentimento s' origina in gran parte il movimento, come vedremo.

serie paralella de' fenomeni, cioè a' fenomeni extra-soggettivi, una serie determinata de' quali corrisponde costantemente allo *stato normale de' fenomeni soggettivi*. Questa serie di fenomeni extra-soggettivi che accompagna lo stato normale dei fenomeni soggettivi, giustamente si può chiamare *stato normale de' fenomeni extra-soggettivi*. Lo scopo adunque della medicina si è quello di ridurre il corpo umano vivente a questo stato normale de' fenomeni extra-soggettivi, a fin di ottenere lo stato normale de' fenomeni soggettivi; nel che sta essenzialmente la pienezza della vita, o sia la buona salute: giacchè si ha la detta legge, che, ottenuto questo secondo stato normale, non fallisce mai che ad esso si accompagni il primo.

3.° Se i fenomeni extra-soggettivi non fossero legati fra di loro in sistemi, egli sarebbe impossibile l'arte medica: perocchè questi fenomeni presi isolatamente sono tanti e talmente variati, che trapasserebbe al tutto le umane forze il raccogliere o il calcolare tutti i possibili loro abbattimenti, e il tener conto di ciascuno. Ma l'esperienza dimostra all'opposto, che questi abbattimenti e sistemi di fenomeni extra-soggettivi sono limitati e determinati; ed anzi dimostra di più, che « ad ogni parzial fenomeno extra-soggettivo corrisponde una cotal serie di altri fenomeni extra-soggettivi più o meno estesa ». Questa legge di *simpatia* che lega i fenomeni fra loro, è quella che propriamente rende possibile la medicina, e ne rivela il principio supremo.

In fatti, il principio supremo regolatore dell'esperienza in medicina non può essere che questo problema generale: « dato un fenomeno più o meno esteso, o più fenomeni legati insieme, determinare qual serie di altri fenomeni tengano dietro a quel primo ». Ogni sperienza in medicina tende sempre a sciorre questo problema; e quando questo problema fosse esaurito, la medicina sarebbe condotta alla sua perfezione.

E di vero, che sono le malattie? Non altro che una serie di fenomeni ordinati secondo certe leggi consensuali e simpatiche. Cioè a dire, in ogni malattia vi è un primo fenomeno più o meno esteso (semplice o complesso), il quale produce immediatamente degli altri fenomeni; e questi secondi de' terzi; e questi de' quarti, e così via, fino a tanto che o ritorna la

salute, o vengono i fenomeni della morte. Egli è dunque evidente, che ove si fosse diligentemente rilevato coll'esperienza « quali sieno i fenomeni che conseguono di necessità a ciascun fenomeno più o meno esteso », supposto sempre dato e noto del resto lo stato del corpo, la *patologia* sarebbe condotta alla sua perfezione (1).

Lo stesso dicasi della *terapia speciale*. Quando si applica al corpo dell'ammalato un agente, un medicamento qualsiasi, vi hanno de' fenomeni che vengono immediatamente prodotti da quell'agente: ma questi fenomeni immediatamente prodotti dall'agente non sono quelli che ha in vista il medico: il primo o i primi fenomeni, per la legge simpatica che accennavamo, ne producono degli altri più numerosi legati insieme e più *estesi*, e questi degli altri ancora, e questi de' nuovi; e ciascuno di questi *ordini* di fenomeni costituiscono uno stato di migliore o peggior salute, e questi ordini si succedono gli uni agli altri, fino o che rientrano ne' fenomeni salutari, o che vien l'ultimo ordine di fenomeni mortali. La cognizione adunque della prima azione del medicamento applicato, e l'incatenamento degli ordini de' fenomeni che gli uni agli altri si succedono incessantemente, è solo quella che può condurre a sua perfezione il *metodo curativo* de' morbi del corpo umano.

Di qui si vede ancora, che ciò che i medici considerano ne' casi speciali, contiene veramente od almeno annunzia il principio universale dell'arte medica, intendo parlare di quelle malattie che chiamano *sintomatiche*, o di quello stato che chiamano *irritativo*. Perocchè *sintomatiche* chiamano quelle malattie che sono effetti o segni di un'altra malattia principale nascosta; e *irritativo* chiamano quello stato morboso del corpo che

(1) Questo vale per la *teoria*. Certo è, che nella pratica non si possono mai rilevare tutti i fenomeni, perocchè i fenomeni interni del corpo non cadono sotto l'esperienza esterna; sicchè egli è mestieri conghietturarli da' *sintomi*. Or questi talora ingannano; i medici allora studiano gli effetti de' medicamenti, altro fonte di conghietturare i fenomeni interni, secondo quel loro adagio, che *a juvantibus et laedentibus fit indicatio*. Indi è, che l'arte medica non può essere che conghietturale. Queste conghietture però si avvicineranno più al vero, più che sarà conosciuto mediante la più diligente e diuturna esperienza il *legamento* de' fenomeni in fra loro.

procede per lo più da qualche causa locale. Ma, che cosa è in sostanza una febbre irritativa, poniamo una febbre prodotta da un dente cariato, o da una ferita, o da un gavocciolo infiammato, o da insetti entratici negli orecchi? Essa non è che un fenomeno di second' ordine, che tien dietro ad un fenomeno primitivo con cui questo secondo è legato per le arcane leggi animali, e ch' egli stesso dà origine a un terz' ordine di fenomeni. Che cos' è una malattia sintomatica? Non più che un second' ordine di fenomeni provenïente dal primo che non ben si conosce, e a cui pure debbono tener dietro infallantemente i fenomeni di terz' ordine. Ora in ogni malattia, diciamo noi, i fenomeni sono così ordinati, quasi a scaglioni succedentisi, e gli uni dagli altri procedenti; non in quelle sole che si chiamano sintomatiche o irritative. Solamente che in queste si afferra più facilmente e a prima giunta la distinzione fra i fenomeni del primo e del secondo scaglione. Conciossiachè nelle alterazioni irritative, trovata la causa locale, tosto dà nell' occhio il legame di questa col suo effetto, e qui la causa ha seco, per lo più, fenomeni meno gravi che quelli dell' effetto; nelle sintomatiche per lo contrario i fenomeni dell' effetto sono in sè stessi meno gravi, il più delle volte, che quegli occulti che costituiscon la causa. Che se la distinzione del primo e del second' ordine de' fenomeni non è così manifesta, allor non si appellano con tali nomi le malattie; e pure la legge dell' incatenamento a cui soggiacciono è una medesima nelle malattie tutte; e a discuoprire questo incatenamento, e quasi questa gerarchia di fenomeni, dee intendere ugualmente in tutte la medica sapienza.

Dalle quali considerazioni egli sembra che l' esperienza in medicina riceva un principio rettore, che non la lascia più ire a caso: conciossiachè per esse si vede a che l' esperienza si debba volgere, che cosa ella voglia rilevare in fine del conto: cioè sempre « quali sieno i fenomeni del primo ordine, e quali quelli de' susseguenti, fino all' esito ».

Egli è ben chiaro, che non si è tenuto sempre in mano questo filo da tutti quelli che sono entrati nel labirinto della medicina: come egli è chiaro ancora, quanto la scienza sia lontana dal raggiungere un tale scopo. Per quantunque però l'as-

sunto sembri arduo, e, se altri vuole, dicasi inarrivabile in un modo completo: esso non è meno per questo l'unico a cui si debba mirare da quelli che consacrano le loro vigilie all'arte salutare, nè ce ne può essere un altro: ogni passo che si fa verso di esso è un guadagno.

Chi non vede poi, che il solo principio accennato può somministrare una solida base alla classificazione filosofica delle malattie, e indicare la via di ridurre a forma scientifica la *nosologia?* Perocchè i diversi scaglioni de' fenomeni morbosi debbono costituire altrettanti ordini delle malattie stesse, e de' loro periodi.

Solamente, che egli è uopo aggiunger qui un'osservazione importante, colla quale chiuderò questo capitolo oggimai anco troppo lungo.

Sebbene l'azione delle diverse parti o più tosto de' diversi sistemi del corpo umano sia reciproca, tuttavia egli è certo, che anco nello stato di sanità vi ha un ordine in fra i fenomeni, da' quali le concomitanti azioni risultano. A ragion d'esempio, l'alterazione de' diversi fluidi che vengono separati nel corpo umano, difficilmente si potrà collocare tra i fenomeni che precedono il difetto degli organi secretorj: ma più tosto si dovrà registrare in un ordine posteriore a quanto spetta all'alterazione delle funzioni degli organi secretorj. Tuttavia gli stessi fluidi alterati per la mala azione degli organi che li separano, debbono diventare poi stimoli essi stessi alla lor volta, che affettano e pervertono l'azione degli stessi organi secretorj: di che avviene, che questa nuova perversione accresciuta nelle funzioni degli organi separanti, non appartiene più al primo, ma ad un terz' ordine di fenomeni. Che se si chiede onde poi avvenga che dagli stimoli applicati agli organi secretorj si produca quell' alterazione, converrà certamente dare la sua parte di questa alterazione alla contrattilità della fibra, alla turgescenza ed altri atti che il corpo riceve dal principio vitale, e che mantien qualche tempo anco cessata l'azion di questo: ma principalmente converrà ricorrere al rapporto che i visceri e massime la polpa muscolare ha colla sostanza nervosa, dove i fenomeni della vita più immediatamente appariscono: sicchè in ultimo all'alterazione del sistema nervoso, come a

principio di ogni altra alterazione, converrà probabilmente pervenire. In tal caso, sia qual si voglia il luogo o la parte o il sistema dove il male incomincia, i fenomeni tosto mostrano interessare il principio della vita, che nei nervi massimamente dimostra la sua attività, e per mezzo dell' azione di questi si propagano poi i fenomeni agli altri sistemi. Sicchè nell' azione del sistema nervoso si dovrà investigare finalmente la spiegazione di quel consenso universale delle parti del corpo umano, onde avvenuta una alterazione in un sistema, anzi solo in una parte, poniamo una ferita nel polmone, tutta la macchina incontanente se ne risente, e il circolo sanguigno si accelera venendo la febbre, e i sudori traspirano in tutto il corpo, e si fa separazione di sputo viscido e crasso, e alla faccia, alle mani, a' piedi calore, e orina colorita, pingue, e scadimento di appetito, e mala digestione, e diarrea, e insomma tutti i segni del disfacimento della tisi polmonare. Non si vede manifestamente qui, che un solo agente irritato dalla ferita locale, opera in tutto il corpo, e vi produce que' funesti fenomeni? Certo che non può essere questa universale e moltiplice alterazione, che in tutta la macchina variamente si complica, l' immediato meccanico o chimico effetto di quella locale ferita. Si convien dunque dire che quella ferita eccita il principio che presiede a tutta la macchina, e questo principio, quasi ferito egli stesso e dibattentesi, reagisce, e manifesta in tutta la macchina quella sua perturbazione, comunicandola a' diversi sistemi, e mettendoli in azione successivamente e reciprocamente, secondo le leggi ond' essi soggiacciono alla sua immediata influenza, o alla loro vicendevole.

Ed ella è certamente cosa arcana questa cotal reazione del vital principio, che si appalesa tosto in tutta la macchina ad una sola lesione di qualche nobile parte del corpo extrasoggettivo; ma ella non è perciò meno vera; giacchè non potrebbe altramente mai accadere quel rispondere ad un solo fenomeno lesivo del corpo tanti fenomeni in tutte le parti, organi, sistemi e apparati, armoneggiati e unificati sì fattamente, che ben dimostrano tutti dover procedere da solo una prima causa, l' agir della quale venga poscia modificato e variato dalla varietà degli organi in cui ella agisce.

Si dirà, questa azione producente tanti fenomeni extra-soggettivi non poter essere la stessa azione colla quale l'anima sente; però doversi supporre nell'anima oltre il principio senziente anche la virtù di modificare il corpo esterno.

Ma chi attentamente considera troverà potersi le attività dell' anima radicar tutte in quell'unica del *sentire*. Perocchè noi abbiamo già osservato, che nel sentimento il principio sensitivo non è ozioso, e che sebbene ci abbia un grado di passività, tuttavia egli concorre a produrre il sentimento anche colla sua azione; e da questo forse avviene, che alcune parti insensitive del corpo si rendano sensitive, e viceversa che alcune sensitive perdano il sentimento, dal concorrervi cioè più o meno o nulla affatto l'anima colla sua azione. Or questa azione dell'anima, necessaria affinchè si generi il sentimento, è quella ancora, senza alcun dubbio, che dà al corpo l'attitudine a manifestarsi co' fenomeni extra-soggettivi. Lo stato adunque vitale del corpo esterno è un effetto di quell'atto dell'anima, col quale ella concorre a produrre il sentimento; sicchè il sentimento, e quello stato di esterna vitalità o animazione del corpo volgare, si fa colla stessa attività prima dell' anima. Se vi è dunque questo nesso fra i fenomeni extra-soggettivi della vitalità e quelli del sentimento, che senz'essere gli uni causa od effetto degli altri, dipendono entrambi come da causa prima dall'attività dell'anima, qual maraviglia poi che mutandosi a forza il corpo extra-soggettivo, l'attività dell'anima secondo le arcane sue leggi reagisca disponendosi in un diverso rapporto con tutto il corpo, in quanto si manifesta extra-soggettivamente?

CAPITOLO XIV.

ALTRE QUESTIONI IMPORTANTI CHE PRESENTA A FARSI IL RAPPORTO FRA L'ANIMA SENSITIVA E IL CORPO.

ARTICOLO I.

SI PROPONGONO ALCUNE DELLE PIÙ IMPORTANTI QUESTIONI CHE PRESENTA A FARSI IL RAPPORTO FRA L'ANIMA SENSITIVA E IL CORPO.

Da quanto dicemmo si raccoglie, che il corpo agisce, e che questa sua azione ha un doppio effetto, l'uno sul *principio sensitivo*, producendovi in tal modo il sentimento corporeo, l'altro sull'elemento *sensibile* del sentimento, mutando così e alterando il sentimento stesso mediante la mutazione e alterazione di questo suo elemento.

Ma d'altra parte pure si fa palese, che il *principio sensitivo* e converso agisce anch'egli; e anch'egli agisce in due modi, e producendo due effetti; il primo dei quali si è, che egli influisce e concorre colla sua azione a produrre il proprio *sentimento;* il secondo, ch'egli modifica quell'azione, che ha il corpo sull' *elemento sensibile;* giacchè il corpo quanto alla sua azione *materiale*, se è *vivente*, presenta una serie di fenomeni extra-soggettivi diversi da quelli del corpo meramente bruto.

L'anima adunque agisce *direttamente* nella produzione del sentimento, e agisce *indirettamente* nella produzione de' fenomeni extra-soggettivi modificando la forza della materia.

Il corpo agisce pure *direttamente* nella produzione del sentimento, e nella sua proprietà di materia esso agisce *indirettamente* nell' alterazione di questo sentimento col mutare e alterare il termine esteso del medesimo, cioè il sensibile.

Queste azioni scambievoli così complicate dell'anima o del corpo, e che noi in gran parte percepiamo solo dagli effetti, in un modo imperfetto, meritano la più attenta e assidua meditazione del filosofo; e nello studio di essi non è la minima difficoltà quella della lingua, che ancor ci manca ad esprimere con precisione tali idee di riflessione elevata, lingua che ove si faccia il tentativo d'inventarla, riesce barbara e faticosa ad orecchi non avvezzi alla medesima. Quindi è che noi stessi

siamo costretti di mescolare delle frasi esatte e rigorose con delle altre comuni e volgari, vere nell'ordine delle riflessioni a cui appartengono, ma che falsificano i concetti di una riflessione superiore, nè svegliano l'attenzione a ciò a cui noi la vorrem pure eccitare. E tuttavia non vediamo altra via di sopperire in qualche modo a questo difetto, nascente dallo stato ancor imperfetto della scienza, se non quella di aggiungere delle frequenti spiegazioni alle frasi della lingua popolare, che mescoliamo con quelle della lingua filosofica per rendere meno difficile il passaggio di quella a questa.

Tornando adunque alle meditazioni che addimanda il rapporto delle operazioni scambievoli dell'anima e del corpo, proporremo qui alcune delle più importanti questioni sopra un tal rapporto, quasi sempre colla lingua comunemente usata dai fisiologi; avvertendo solo, che parlando di molecole corporee e di organizzazione formata da queste molecole, tali parole non esprimono nel comun parlare che degli enti *materiali;* ma che noi per esse intendiamo degli enti che hanno la doppia azione sopra descritta, cioè che agiscono sull'anima, e in quanto a ciò diventano il termine esteso del sentimento (*corpo* sensifero e sensibile), e che agiscono altresì sul termine stesso del sentimento, e in quanto a ciò prendono la nozion di *materia.*

Ponendo noi dunque per dato, che, quanto al sentimento corporeo primitivo o fondamentale, l'estensione in cui finisce questo sentimento sia identica coll'estensione della *materia* corrispondente, ecco ciò che si presenta degno d'investigazione.

Primieramente intorno all'intima produzione del sentire i fisiologi si dimandano: « se la sensibilità soggettiva sia annessa alle molecole elementari de' corpi, ovvero se sia annessa a certa organizzazione delle medesime ».

Questa questione trasportata nella lingua filosofica suonerebbe così: « se il termine prossimo del sentimento corrisponda a quell'estensione in cui qual materia extra-soggettiva si percepiscono delle molecole elementari, ovvero a quella in cui qual materia extra-soggettiva si percepisce un complesso organizzato di molecole elementari ».

Oltre di questa questione se ne può instituire un'altra, ed è: « se il sensibile non solo abbia per suo modo di essere l'estensione, ma ben anco il movimento »; ovvero nella lingua esatta della filosofia: « se il termine esteso del sentimento sia di necessità in continuo moto, e corrispondano a questo termine, come materia extra-soggettiva, delle molecole in moto ».

Di più, supponendo che il termine del sentimento sia un corpo organizzato, e un certo moto proprio di questo corpo organizzato, rimane ancora ad esaminare la tessitura primitiva e la tessitura secondaria di esso corpo, cioè la natura delle prime molecole organizzate viventi, e di quelle che si organizzano con esse molecole primieramente organizzate; e qui si presenta la questione: « se il sentimento sia annesso ai solidi od ai fluidi »; il che equivale a dimandare: « se il termine del sentimento sia ultimamente un esteso corrispondente a ciò che si chiama solido, o a ciò che si chiama fluido extra-soggettivamente percepito ».

Finalmente dopo di tutto ciò rimane a dimandare, « se il termine esteso della sensazione animale costituisca sempre una unità, e di che maniera unità; se sia uno per la continuità sua, oppure per l'armonia risultante dall'accordo de' suoi elementi, ovvero per un cotal centro che debba sempre venir affetto dalla sensazione medesima ».

Egli è troppo importante d'intendere, come tutte queste questioni sono possibili nella teoria da noi data del sentimento. Perocchè se il termine del sentimento è un esteso, nulla ripugna che questo termine risponda nella sua appercezione extra-soggettiva ed esterna a particelle di spazio elementari, o a particelle legate insieme indivisamente, a particelle in quiete o in moto, e quindi medesimo a de' solidi o a de' fluidi; come pure non ripugna, anzi pare convenientissimo, che il termine del sentimento abbia una unità, o almeno la partecipi dal principio senziente. E la soluzione di tutte queste questioni, che non può esser trattata se non per via di osservazioni, ed induzioni fedelissime all'esperienza, è pur necessaria acciocchè si venga a pienamente conoscere « la legge dell'armonia che passa fra l'ordine de' fenomeni soggettivi e l'ordine de' fenomeni extra-soggettivi », la cognizione della qual legge può

sola condurci a formare o ad intendere una definizione esplicita e piena della natura animale.

Riassumendo adunque le questioni fin qui toccate sul termine del sentimento, e riducendole in altrettante dimande, noi abbiam chiesto:

1.° Il termine del sentimento sono forse gli elementi primi de' corpi? O sono più tosto delle *molecole* speciali composte degli *elementi* primi de' corpi con un dato ordine, la qual composizione si chiama *organizzazione?*

2.° Ovvero si esige oltre ciò che queste molecole speciali ricevano esse stesse una organizzazione in molecole di second'ordine, acciocchè possano esser termine al sentimento o almeno a certi sentimenti? E dandosi una organizzazione prima (molecole speciali) e una organizzazione seconda (molecole di second' ordine) per certi sentimenti, è fors' anco necessaria una organizzazione terza o quarta, per avere certe altre specie o generi di sentimenti (corpi animali più perfetti)?

3.° E il corpo organizzato sentito sarà egli finalmente un solido od un fluido, o potrà esser termine al sentimento l'uno e l'altro?

4.° E il termine del sentimento ha egli sempre bisogno di un centro che gli dia unità, o almeno di un accordo armonico, che in alcun modo lo unizzi, almeno mediante il principio senziente?

5.° In fine è egli necessario all'esistenza del sentimento, che il suo termine sia in movimento continuo e armonico? E dati gli stessi organi, sono forse certe specie di movimenti determinati, che si rendano termini di certe sensazioni, in maniera che se si eccitano de' movimenti di altra specie, essi non sieno più termini delle stesse sensazioni, ma di altre, od ancora di nessuna?

Ecco alcune questioni principali di fatto, che si presentano a sciogliere ragionando della produzione del sentimento materiale; le quali questioni, anco risolute che fossero, non varrebbero tuttavia a farci penetrare intieramente nel mistero della vita; ma per esse verremmo sì a conoscere la legge, e l'incatenamento de' fatti, per gli quali il sentimento comincia e si

continua, e che sono come altrettante condizioni della sua esistenza.

Or senza che io pretenda punto di dare una soluzione alle accennate questioni, la quale non è nè pure necessaria al mio bisogno, non voglio intralasciare di registrar qui alcune poche osservazioni, che mi vennero fatte sulle medesime.

ARTICOLO II.

CENNI SULLA PRIMA QUESTIONE: « SE IL TERMINE DEL SENTIMENTO SIENO GLI ELEMENTI PRIMI DE' CORPI, O DE' CORPI ORGANIZZATI ».

I primi elementi de' corpi, sebbene estesi (1), presi da soli sfuggono alla percezione esterna de' sensi. Ciò ne basta ad intendere, che noi siamo interamente sforniti di ogni argomento a poter asserire che il sentimento possa avere suo termine in que' minimi elementi, cioè in un d'essi; perocchè non possiamo *avvertire* menomamente una sensazione così ristretta; nè vi ha ragione, che c'induca a mettere in noi una sensazione per sè, ed assolutamente incapace di essere avvertita.

All'opposto, ove questi elementi sieno composti fra loro, in quel modo conveniente, che si può chiamare organizzazione animale; in tal caso io ho già manifestata la mia opinione, che il sentimento discenda fino a' primi elementi de' corpi, non separatamente presi, ma formanti fra di sè un tutto solo (2); il che verrebbe a recare la conseguenza, che la vitalità investisse veramente fino i primi elementi de' corpi.

Tuttavia, se la vitalità investe ed avvolge, per così dire, di sè gli atomi o gl'indivisibili, non si può dedurre da questo, che i fenomeni extra-soggettivi, che corrispondono al sentimento, si riducano unicamente a quegli atomi separatamente presi; o che faccia men bisogno alla produzione del sentimento una o prima, o seconda, o ancor più complicata organizzazione di quegl' indivisibili. Egli è evidente che questa composizione di atomi formanti delle molecole

(1) Ciò fu provato nel *N. Saggio* Sez. V, P. V, c. IX, art. XII.
(2) V. *N. Saggio ecc.* Sez. V, P. V, c. IX, art. XII.

vive di corpi vivi è supposta anche nel sistema di Gallini, sebbene questo professore sembri opinare che la vitalità sia una proprietà primitiva aderente agli atomi stessi (1). Perocchè il signor Gallini cerca di spiegare tutti i fenomeni della vita mediante la varia *attrazione*, e la varia *mobilità* delle particelle che compongono i tessuti de' corpi viventi; l'azione delle quali forze suppone moltiplicità di elementi, scelta, distanze, posizioni convenienti, e in una parola, organizzazione (2). Si può dunque dire che fino i primi elementi

(1) Nella lingua de' fisiologi vi ha sempre un errore in questa proposizione; perocchè gli elementi di cui essi parlano non sono altro che unicamente elementi esterni ed extra-soggettivi: ora nell' elemento esterno ed extra-soggettivo non termina in modo alcuno il sentimento: giacchè l'elemento esterno ed extra-soggettivo nulla ha di reale, eccetto la proprietà di agire come materia.

(2) Ecco le parole del fisiologo nominato. « Partendo da questo fatto « semplice ed incontrastabile, che i principj cioè costituenti molti dei tes- « suti semplici, benchè reciprocamente gravitanti, siano più o meno mo- « bili tra loro, e mutabili in conseguenza nella mutua loro positura e « nella loro proporzione, mi sembra che senza ricorrere ad alcuna ipo- « tesi si possa concepire in che consista l' impressione o l'azione di tutti « quegli agenti, che mettono nella loro azione propria que' tessuti; e che « si possa comprendere come e perchè l' impressione ricevuta si trasmetta « e diffonda or più or meno rapidamente a tutta la lunghezza de' nervi, a « tutto il complesso di fibre di un muscolo, a tutta una membrana, e ad « un dato tratto di tessuto celluloso, per mettere tutto il volume di una « parte, e il volume di molte parti pure in una azione contemporanea ed « istantanea. L'impressione consiste nel cambiamento di mutua positura, o « di proporzione, a cui soggiacciono gli elementi delle molecole viventi, « per quelle qualunque impercettibili impulsioni ed attrazioni prodotte da- « gli stimoli. La rapida diffusione poi dipende da ciò, che allorquando una « prima molecola è cambiata nella positura o nella proporzione de' suoi « elementi, deve operare diversamente contro la molecola a cui è aderente, « e non solo produce negli elementi di questa un simile o un corrispon- « dente cambiamento, ma deve cambiare ancora il grado di aderenza re- « ciproca. Quindi è, che o le molecole, benchè si rimettano prontamente « allo stato di prima, non lo fanno però nello stesso istante, ed allora « deve manifestarsi nel frattempo or una contrazione, or una turgescenza « del volume, come si osserva nei muscoli, nelle membrane, e nel tessuto « celluloso; o le molecole si rimettono istantaneamente, ed allora non si « può giudicare della diffusione dell' impressione, se non se dalla sensa- « zione che vi corrisponde, ovvero dalla contrazione e turgescenza pro- « dotta in parti distanti dalla causa che fece l' impressione, come succede « nei nervi ».

del corpo vivo sieno vivi, ma non si può dire che vivano anche soli, e disgregati gli uni dagli altri. La vita adunque può

« Esaminando dunque comparativamente tutte le proprietà eminenti « nell' uno e nell'altro dei tessuti semplici si trova, che siccome le tre « prime, durezza, elasticità, flessibilità, sono gradazioni diverse di una forza « dipendente dalla preponderante reciproca gravitazione degli elementi; « le altre, la sensibilità, la irritabilità, la contrattilità e la turgescenza, « sono gradazioni diverse di una forza dipendente dalla preponderante « mobilità degli elementi, che però si conservano reciprocamente gravitanti, « non solo per formare un tessuto solido, ma per rimettersi prontamente « allo stato di prima. Questa seconda forza appartiene esclusivamente ai « corpi che godono della vita, e finchè godono di essa; poichè le fibre « animali viventi, anzi le molecole tutte viventi di un corpo organico dif- « feriscono da quelle che più non godono, o che non hanno mai goduto « della vita in ciò soltanto, che le prime sono facilmente impressionabili, « e prontamente si rimettono dall' impressione, sia questa ricevuta diret- « tamente dai corpi esterni, sia ricevuta mediante l'impressione delle mo- « lecole con cui prossimamente sono coerenti, mentre le altre allorchè « sono obbligate a cambiare la positura e la proporzione de' loro ele- « menti (nel che dissi consistere un' impressione), passano a costituire « molecole di nuova composizione, e non rimettono più i loro elementi « alla positura e proporzione prima ».

Tutti adunque i fenomeni vitali, che si cercano di spiegare o più tosto di descrivere accuratamente dal professore di Padova, risultano, come ognun vede, da un aggregato di molecole, e dalla mutua relazione in fra loro, nè egli ricorre mai agli elementi primitivi presi isolatamente, i quali sfuggono ad ogni osservazione. Laonde quantunque il citato professore consideri la vitalità come una proprietà de' primi stami de' corpi, tuttavia, supponendosi questi stami tessuti e organizzati insieme, viene quella opinione ad accordarsi con quello che noi diciamo. Poichè noi pure diciamo, che « sebbene la vita, per quanto sappiamo, non nasca se non in un aggregato di molecole, tuttavia nata che sia, ella affetta ed investe fino gli ultimi stami, gli elementi più semplici ». Nè l'affermar questo è un oltrapassare i limiti della sperienza accompagnata da una vigilante riflessione. Perocchè l'esperienza ci dà la prima parte della sopra enunciata proposizione, non manifestandoci la vitalità che in certi tessuti od organi, e tutti i fenomeni suoi da noi osservabili presentandocisi in corpi risultanti da più molecole armonicamente ordinate fra loro. Una sobria e insieme vigilante riflessione sopra questo fatto deposto dall' esperienza, c' induce a conchiudere la seconda parte della tesi, cioè la vitalità discendere fino agli elementi, giacchè non apparirebbe come fosse possibile il fatto della vitalità e sensitività de' tessuti e degli organi, se un principio vitale non penetrasse e non s'accompagnasse fin dentro alle indivisibili particelle di cui que' tessuti e quegli organi sono composti. (V. *Nuovo Saggio* Sez. V, P. V, cap. IX, art. XII.)

nascere in un corpo moltiplice più o meno, e variamente organizzato; ma nata, può e dee diffondersi e terminare in tutti gli elementi delle parti primillari del corpo medesimo (1).

ARTICOLO III.

CENNI SULLA SECONDA QUESTIONE: « SE IL TERMINE DEL SENTIMENTO SIENO MOLECOLE DI PRIMA, O DI SECONDA ORGANIZZAZIONE, O DI UNA ORGANIZZAZIONE PIÙ ELEVATA ».

Ora, sebbene si ricerchi una certa aggregazione di molecole corporee, acciocchè v'abbia la *produzione del sentimento;* tuttavia chi potrebbe fin ora determinare la natura di questa aggregazione ed organizzazione, e la minor sua, o maggiore complicazione? Solo si può asserire, che in questa investigazione non si può trovare una sicura guida, se non nella sperienza, e nella logica induzione.

E volendo provare fin dove l'esperienza ci conduca, gioverebbe investigare qual sia il tessuto, o l'organismo il più semplice, dove s'abbiano segni sicuri di sensitività. Certo *a priori* non pare che si possa dimostrare ripugnante, che le monadi, a ragion d'esempio, ed altri esseri microscopici, omogenei a quanto pare di sostanza, e di figura semplicissima e indeterminata, godano della sensitività.

Ciò che l'esperienza dimostra è bensì questo, che la materia (2) della sensazione può esser diminuita senza che perisca tutta la sensitività. Così agli animali più perfetti si sottrae molta materia della sensitività, senza che perisca l'animale. La sensitività può esser divisa e spezzata, per così dire, nelle sue specie, sicchè un organo non ha bisogno talora di altri organi per esistere, un senso è indipendente da altri

---

(1) Si osservi tuttavia, non trovarsi ripugnanza a concepire un sentimento, che avesse per termine un esteso minimo ed indivisibile: ma a credere che ci abbia in natura questo animaletto immutabile e al tutto privo di organi, niuna sperienza, e niuna analogia ci conduce.

(2) Per *materia* della sensazione s'intende il termine esteso della medesima: non si confonda la materia della sensazione, colla materia corporea di cui più su abbiam dato il concetto.

sensi quanto a ciò che somministra al principio senziente. Sono ben note le esperienze di Magendie sopra diverse specie di mammiferi. Egli pretende, che togliendo ad un mammifero gli emisferi del cervello ed il cervelletto, ancor si conservi sensitivo agli odori, ai sapori, ai suoni ed alle impressioni tattili, ma che egli diventi cieco. Tagliando i cordoni posteriori della midolla spinale, la sensitività del tronco è abolita; ma tagliando il quinto pajo prima della sua uscita dal cranio o sui lati del quarto ventricolo, si perde tutta la sensitività della faccia. Si vede dalle esperienze di questo professore, che certe specie di sensazioni esigono, per averle, una maggiore complicazione di organi che non altre specie: per esempio, ad avere le sensazioni visuali evvi bisogno dell'integrità degli emisferi, dei talami ottici, del ramo ottalmico del quinto pajo, e fors' anco dei tubercoli quadrigemini anteriori; mentre per gli altri sensi non fa bisogno che l' integrità del quinto pajo comune a tutti, e del nervo speciale a ciascuno di essi, cioè per l' udito la porzione molle del settimo pajo, per l' olfatto il primo pajo, e pel gusto il nono pajo.

Questo potersi scemare della sensitiva potenza risulta da molt' altre osservazioni. Veggasi per quali gradi diminuisce e s' estingue la sensitività nel vecchio.

« Egli muore a parte a parte; le sue esterne funzioni finiscono l'una dopo l'altra; tutti i sensi si chiudono in modo successivo, sicchè le cause ordinarie delle sensazioni si presentano ad essi senza più eccitarli ».

« La vista si oscura, si turba, e cessa finalmente di trasmettere l'immagine degli oggetti; avviene cioè la cecità senile. I suoni colpiscono da principio confusamente l'udito, il quale ben tosto diventa ad essi stupido. L' inviluppo cutaneo contratto, indurito, privo in parte dei vasi, che si sono obliterati, diventa sede di un tatto oscuro, e poco distinto, avendo l'abitudine stessa contribuito a rendere ottuso il sentimento; anche tutti gli organi dipendenti dalla cute s' indeboliscono, e muojono: perciò incanutiscono i capelli e la barba; cade un gran numero di peli, e gli odori non producono più sulle narici che una debole impressione.

« Il gusto si sostiene ancora per qualche tempo, perchè

« essendo legato tanto alla vita organica, quanto all'animale, « egli rendesi necessario alle funzioni interne; onde mentre « il vecchio è abbandonato da tutte le sensazioni aggradevoli, « mentre la loro mancanza ha di già rotto in parte i legami « i quali lo univano a' corpi esteriori, questo senso ancora gli « resta quasi ultimo filo, a cui sta sospeso il bene dell' esistere ».

« Isolato così il vecchio in mezzo alla natura, e privo già in « parte delle funzioni degli organi sensitivi, vede egli ben tosto « estinguersi anche quelle del cervello. La percezione quindi « è in esso quasi del tutto spenta, poichè il di lei esercizio « non è più determinato dalla parte dei sensi, e nello stesso « tempo s'infievolisce anche la immaginazione e ben tosto si « estingue ». —

« I movimenti del vecchio sono lenti e rari; egli sorte dal- « l'attitudine in cui si trova con somma difficoltà; ed assiso « presso il fuoco che lo riscalda, passa i giorni concentrato « in sè medesimo, straniero a ciò che lo circonda, privo di « desiderj, di passioni, di sensazioni, e taciturno, perchè niente « lo determina a rompere il silenzio; e quando già tutti gli « altri sentimenti sono quasi affatto svaniti, egli è contento « del solo sentire, che ancora esiste » (1).

Un' altra osservazione è quella che si può fare sulla varietà del regno animale. Io non credo che sia ben verificata ancora, come già dissi, l'esistenza del sentimento nelle spugne, nelle monadi, ne' polipi, nelle meduse, ne' zoofiti: forse ciò che apparisce in essi di movimenti simili a quelli che accompagnano i sentimenti non è dovuto ad altra causa, che ad una contrattilità puramente materiale. Ad ogni modo, dai vertebrati ai radiarj, dai mammiferi agl' infusorj, vi ha certamente una scala lunghissima di esseri dotati di sentimento, e di organizzazione più o meno complicata. È la sola sperienza accompagnata da una rigorosa induzione, che può stabilire qual sia l'organizzazione più semplice fra quelle, a cui è affisso il sentimento.

---

(1) Bichat, *Ricerche fisiologiche intorno la vita e la morte*, P. I, art. X, § 1. Questo sentire, che ancora esiste nel vecchio di cui parla Bichat, che altro è se non il sentimento fondamentale?

Se non che gli stessi animali meno complicati (e quest' è la terza osservazione) sembrano più facilmente concedere, che si levi loro della materia del sentimento senza distruggersi: indi le tartarughe che vivono sì lungamente dopo estrattone il cervello, le rane senza cervello e senza cuore, i vermi e i polipi che si moltiplicano con farli in brani: tutto ciò dimostra che il sentimento non ha bisogno a sussistere di molti organi, ed è sola l'attenta osservazione, che potrà, come diciamo, trovare qual sia in natura l'organizzazione più semplice dell'animale.

Nella quale investigazione convien anco avvertire, che altro è il cercare qual minima materia sia quella che basti al sentimento, altro il cercare che si esiga acciocchè questa materia del sentimento si conservi. E di vero, se ad un animale si tolga una parte, per la qual ferita egli muoja, non si dee mica inferirne tosto che quella parte era necessaria al sentimento in genere; ma solo che tolta quella parte, il resto dell'animale non si potea conservare, ma venía meno. E veramente, il corpo nell'animale che si mutila o ferisce parmi talora somigliare ad una calzetta, nella quale, ove si rompa una maglia, vanno successivamente disciogliendosi tutte le altre: il che specialmente si vede quando una parte si fa cancrenosa, e comunica alle parti adjacenti lo sfacelo. Ciò non prova che il sentimento abbia bisogno di quegli organi, ma che n'abbisogna la specie di sentimento propria di quell'animale, ovvero sia l' organizzazione, la composizione della materia di quel sentimento, per tenersi insieme e durare (1).

Finalmente meritano in questo articolo di essere accennati i tentativi che fece il professor Rolando per trovare quell' estremo di organizzazione vitale di che parliamo: egli esa-

---

(1) Quello che è detto in questo articolo rimuove un' obbiezione contro la semplicità del principio senziente. Perocchè il restringimento del sentimento indicato in questo capitolo non risguarda se non il termine esteso della sensazione. Non si nega tuttavia, che l' attività del principio senziente possa variare d' intensità; anzi nel grado d' intensità, nell' indole e nelle leggi di quest' attività dee cercarsi massimamente la differenza *specifica* degli animali.

minò i primi passi dell' organizzazione nelle moffe e mucagini, e trovò, che in queste altro non si ravvisa se non una unione di globetti o granellini, che presentano alle volte appena ombra di disposizione particolare, ma sovente offrono de' fili sottilissimi tessuti a modo di reticelle, e questi fili si diramano pel liquido e presentano in qualche modo radici molto più sottili formate di globettini gli uni in fila agli altri disposti, e della grossezza di una settecentesima ad una ottocentesima parte del millimetro. Egli da queste indagini dice di essersi convinto, che esistano degli esseri viventi talmente semplici, « in cui altro non si può ravvisare che più o meno « composti ammassi di globetti gli uni cogli altri congiunti, « e che di soli globettini sono formati quei semplici rudimenti, « in cui si svolgono visceri, organi, sistemi ed apparati nei « molluschi, nei rettili, nei volatili e nei mammiferi » (1).

Ma anche dopo tutto ciò, egli riman sempre a verificare 1.° se quella contrattilità e turgescenza che accompagna la sensitività si trovi talora scompagnata da questa nella natura, e, 2.° dato che l' organizzazione che presenta in sè i fenomeni della contrattilità e della turgescenza si trovi nella natura scompagnata talora dalla sensitività, determinare a quai segni si possa conoscere quando l' organizzamento non s' accompagni che a contrattilità e turgescenza insensitiva, e quando sia certo o probabile indizio di sentimento.

Nel qual giudizio egli pare che molto si debba attribuire alla considerazione dell' ente, a cui que' rudimenti di organizzazione imperfetta o cominciante appartengono; perocchè se essi vanno poscia da sè soli a sviluppare di sè un animale, cioè un essere che indubitatamente sente, si dee ritenere che la sensazione non sia mancata ivi giammai; giacchè sarebbe un mistero di lunga mano maggiore l'ammettere che cominciasse il principio senziente in un corpo indipendente, solo a certo grado di suo sviluppamento, senza che vi fosse a principio.

---

(1) Ved. la memoria *Del passaggio dei fluidi allo stato di solidi organici, ossia formazione dei tessuti vegetabili ed animali, dei vasi e del cuore* del professore Luigi Rolando.

ARTICOLO IV.

CENNI SULLA TERZA QUESTIONE: « SE IL TERMINE DEL SENTIMENTO SIA UN FLUIDO, OD UN SOLIDO ».

Nè pure a rispondere alla dimanda, « se il termine del sentimento nella sua apparizione extra-soggettiva sia un solido, o un fluido, o un corpo misto di solidi e di fluidi», l'esperienza ci condusse finora molto innanzi.

Soemmering si persuade d'aver provato, che nessuna parte solida del corpo umano possa avere in sè la sede del sensorio comune (1), e che il solo fluido sia atto a ricevere, colla prontezza e varietà necessarie, le modificazioni delle impressioni; ond'è ch'egli riguarda per comune sensorio l'umore racchiuso nei ventricoli del cervello. Secondo questo anatomico il maggior numero de' nervi termina sulle pareti dei ventricoli, o vicinissimo ad esse: e questo umore trovasi sempre ne' corpi viventi, nè si travasa se non per morte, come ha trovato l'Hallero ed altri.

Lamarck pure pretende, che l'esercizio della sensitività non dipenda dalla vibrazione o raggrinzamento de' nervi, ma da

---

(1) La parola « sensorio comune » è al tutto mal usata applicandosi a qualche parte del corpo. Una parte corporea qualsivoglia potrà esser sede del sentimento di sè stessa, ma non mai potrà esser sede del sentimento di altre parti del corpo: onde ho dimostrato nell'opera del *Rinnovamento* (L. II, c. XXXVI), che il *sensorio comune* dee esser semplice, e che è del tutto assurdo l'immaginare che sia un organo corporeo. I fisiologi adunque colla maniera impropria di « sensorio comune » voglion nominare quell'organo, che trovasi necessario a tutte egualmente le sensazioni. — Se poi si cerchi non già qual sia l'organo necessario ugualmente a tutte le sensazioni, acciocchè si sveglino; ma « qual sia il termine del sentimento, e se questo termine corrisponda ad un solido o ad un fluido », non si può più restringere a una parte del corpo, per esempio all'umore racchiuso ne' ventricoli del cervello, ma deve esser tale che si trovi per tutto il corpo dove vi ha sentimento. — Per altro, prima di Soemmering, l'Ab. Toffoli in Italia avea dimostrato, che i nervi de' varj sensi nel cervello non si uniscono punto in alcun centro. È noto, che il Toffoli trovò la maniera di rassodare il cervello lasciandolo qualche tempo nello spirito di vino, e che in questo modo potè tener dietro agli andamenti de' nervi dentro il cervello più innanzi che non s'era fatto prima di lui. (Ved. gli *Opuscoli scelti sulle scienze e sulle arti*, T. XIII, facc. 390 e segg., e T. XV, facc. 98 e segg.)

certa modificazione del fluido nervoso analogo al fluido imponderabile elettrico-magnetico; e Cuvier parlando di quel fluido dice, che « egli costituisce la vera essenza dell'animale, « mentre tutto il resto non pare ad altro destinato se non a « servire al sistema nervoso » (1).

Altre osservazioni ed esperienze indurrebbero a credere, che il termine del sentimento fosse un fluido contenuto nel sangue: eccone alcune:

1.° Se il sangue cessa di pervenire al cervello e d'innaffiarlo, quest'organo rimane immantinente privo della sua sensitività, e sebbene la massa encefalica non abbia sofferta alcuna lesione, ella tuttavia muore incontanente.

2.° Tutti i nervi sono penetrati d'ogni verso da un gran numero di arterie capillari; e tostochè il sangue non innaffia più una parte qualsiasi del corpo, questa si rende all'istante insensitiva, e all'insensitività succede la paralisi e la cancrena (2). Così accade la morte parziale d'un membro per la sola circolazione in esso sospesa.

---

(1) Cuvier, e i più celebri naturalisti che danno a' zoofiti la sensitività, non potendo trovare in questi esseri degli organi inservienti alla sensazione, cioè de' nervi, e non ravvisandovi che una polpa omogenea, dicono che in questa polpa appunto « la sostanza irritabile e la sensitiva sieno fra loro « mescolate fino a confondersi insieme ». A me non sembra *a priori*, che il dir ciò sia un assurdo, come pretendono altri naturalisti, i quali non possono concepire sensitività senza nervi già formati. E il sentimento di Cuvier potrebbe ricever conferma in quel fatto, se fosse ben provato, che i molluschi odorino con tutta la superficie del loro corpo. Tutta dunque questa ricerca non può dipendere che dalla verificazione del fatto, « se si abbiano vestigi sicuri di sensazioni in quegli esseri, che si credono comunemente i più imperfetti e semplici degli animali »

(2) Stennone, Albino, Vieussens ed altri, allacciando i tronchi principali sanguigni che si recano a' nervi, provarono che questi perdono tutta la loro attività, e diventan paralitiche le membra alle quali si distribuivano. — Bichat, cercando « sopra qual sistema sia principalmente diretta l'influenza delle sostanze deleterie miste col sangue nelle diverse asfissie, conchiude che « tutto ci annuncia che l'azione loro si porta in generale sul « sistema nervoso e particolarmente su quello che presiede alle funzioni « della vita animale; poichè le funzioni organiche si turbano solo consecu- « tivamente ». Vedi le *Ricerche fisiologiche intorno alla vita ed alla morte*, P. II, art. IX, § 1.

3.° Tutti gli organi i quali non ricevono sangue, ma sono penetrati solamente da' fluidi bianchi, come i capelli, le unghie, i peli, le cartilagini, i tendini ecc., sono privi di sensitività.

4.° Allorchè l'infiammazione aumenta la quantità di sangue in una parte del corpo, ivi cresce la sensitività.

5.° Allorchè l'infiammazione determina il sangue a recarsi accidentalmente negli organi bianchi, questi diventano sensitivi, e talora più sensitivi degli organi forniti di nervi. Sarebbe forse questa la maniera di spiegar il fenomeno, che riesce così arduo a' fisiologi, della sensazione che apparisce talora in luoghi del corpo sforniti al tutto di nervi?

6.° Un'altra osservazione importante presentano a farsi le passioni animali. Questi movimenti, che passioni si chiamano, sono accompagnati indubitatamente dal sentimento; e pure, secondo Bichat, il cervello ed i nervi non vengono affetti dalle passioni, ma solamente gli organi che per sè sono privi di sensitività. « Così l'ira, dic'egli, accelera i movimenti della cir-
« colazione, ed accresce spesso in proporzione incommensura-
« bile gli sforzi del cuore; porta in una parola tutta la sua
« influenza sulla forza e la rapidità del moto del sangue. Nello
« stesso modo la gioja, senz'alterare a tal punto il circolo, è
« capace di cangiarlo notabilmente: essa ne sviluppa i fe-
« nomeni con maggior attività, l'accelera e il determina
« verso l'organo cutaneo. Il timore opera in senso inverso;
« viene egli contrassegnato da una debolezza in tutto il si-
« stema vascolare, la quale, ostando al sangue di pervenire
« ai vasi capillari, produce quel generale pallore, che si mo-
« stra su tutto il corpo, e specialmente alla faccia. Nè diver-
« sificano molto da questi effetti quelli indotti dalla tristezza
« e dal cordoglio ».

« Tale anzi è l'influenza esercitata dalle passioni sugli or-
« gani circolatorj, ch'esse, dove sieno molto efficaci, valgono
« a sospenderne l'azione; dal che nasce la sincope, la sede
« primitiva della quale è sempre — nel cuore, e non già nel
« cervello, il quale allora non cessa d'agire se non perchè
« non riceve più col sangue il necessario eccitatore della azione
« di lui. — Così Desault potè osservare essersi moltiplicate le

« malattie del cuore, e gli aneurismi dell' aorta, durante la « rivoluzione, a norma e in proporzione de' mali da essa « prodotti (1).

7.° Finalmente si possono anco rammentare qui le sperienze di M. Le Gallois di Parigi, il quale, mozzata la testa a molti animali e legati tosto i vasi sanguigni, osservò il tronco restare ancor vivo buon tempo. Egli fece anco l' esperienza sul feto umano, e pretende che avendolo decapitato al momento del parto, e prevenuta l' emorragia col legamento de' vasi del collo, non succedesse tosto la morte del tronco, ma solo in capo a quel tempo e con que' fenomeni stessi co' quali sarebbe avvenuta per intercetta respirazione. Se poi questa vita rimastasi al tronco fosse vera vita animale, cioè dotata di sentimento, questo è quello che dee esser troppo difficile a definire coll' esperienza, e che pare inverisimile.

E tutte queste osservazioni, le quali favorirebbero la sentenza che affermasse « essere i fluidi il termine del sentimento », sembrerebbero venire non poco confirmate dalla

---

(1) *Ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*, Parte II, art. VI, § 2. — Fra gli antichi, Empedocle e Crizia misero il sensorio comune nel sangue (Vedi l'*Empedocles* dello Sturz, Lipsia 1805, § 15). Porfirio pretende che Empedocle traesse una tale opinione da Omero (*In Stobaei eclog. phys.* c. LII). Tertulliano (*De anima*, c. XV) ascende più su, e pretende che procedesse dai sapienti d' Egitto dicendo che *τὸ ἡγεμονικὸν* non è *nec in superciliorum meditullio, ut Strato Physicus, nec in tota lorica pectoris, ut Epicurus, sed* (intell. in sanguine) *quod et Ægyptii renunciaverunt ei, qui divinarum commentatores videbantur, et ille versus Orphei vel Empedoclis:*

Namque hominis sanguis circumcordialis est sensus.

Ell' era questa, che l'anima e il senso fosse nel sangue, una opinione universale di tutta la più remota antichità, come può vedersi nel bellissimo opuscolo del conte De Maistre intitolato *Éclaircissemens sur les sacrifices.* Di tutti i documenti di questa opinione il più antico è il passo del Levitico (c. XVII), che dice *anima carnis in sanguine est.* — Quanto ad Empedocle merita di osservarsi, ch' egli non ammetteva la vita ed il senso in tutti i principj componenti il sangue, ma solo nell' elemento del *fuoco;* onde definiva il sonno « una diminuzion di calore », e la morte « una privazione di calore », come ci riferiscono Plutarco (*De Pl. Phil.* V, XXIV), e Galeno (*Hist. Ph.*).

sopra citata Memoria di Rolando, il quale fa venir da' fluidi tutti i solidi del corpo animale (1).

Che se via più innanzi recar si volessero le induzioni e le sperienze circa la qualità di questo fluido, o in generale di questi elementi che circolano col sangue ed entrano a comporlo, e che forse è lo stesso fluido nerveo da altri sospettato, e da altri asserito come veduto mediante i microscopj (di che sono autorevoli testimonj fra gl'italiani naturalisti un Fontana e un Della Torre, e prima di questi un Malpighi) (2), certamente dovrebbero prima di tutto eccitar l'attenzione di quelli che si applicano a investigare i segreti della natura, i seguenti indizj:

1.° Negli animali a sangue rosso, e specialmente a sangue rosso e caldo, non è il sangue nero che mantenga il sentimento: ma anzi il solo sangue rosso è quello che porta per dovunque egli scorra il senso e la vita. Il Bichat, che prova con molte e dimostrative esperienze questo fatto, lascia poi in dubbio « se l'azione insufficiente e mortifera che il sangue nero esercita sui nervi e sulle fibre sia dovuta a' principj di cui esso abbonda (il carbonio e l'idrogeno), o pure ai principj di cui esso è privo (l'ossigeno) e di cui è fornito il sangue rosso che porta ai nervi e alle fibre vita e senso » (3).

---

(1) Quanto dice il Rolando de' minimi globettini, onde si formano i diversi tessuti e sistemi organici, conviene con ciò che il P. Della Torre avea pubblicato nelle sue *Nuove osservazioni microscopiche*, facc. 63. Questi dice, che avendo esaminato con acutissimi microscopj alcuni pezzetti di nervi, scoprì che i lor filamenti erano tutti composti di globetti minutissimi fra sè congiunti, e che gran numero di somiglianti globetti scorreano fra le medesime fibre. — È noto che Monro poneva nelle arterie le origini di tutti i nervi.

(2) Recentemente il Bogros richiamò a vita l'opinione della struttura cuniculare de' nervi, e del fluido scorrente in essi. Gli s'opposero i signori Breschet e Raspail, i quali rifecero le sperienze proposte da Bogros, e conchiusero non apparire i canaletti nervosi, e mancarci ancora le osservazioni necessarie per poter affermare che la sensitività si eserciti mediante un fluido particolare nerveo (Vedi il *Nuovo Giornale de' Letterati* di Pisa N.° 39, Maggio e Giugno del 1828). Per altro la questione circa la struttura cuniculare de' nervi, e quella circa l'esistenza d'un fluido proprio, ministro e termine delle sensazioni, sono ben diverse fra loro, e non si debbono confondere insieme.

(3) *Ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*, P. II, art. VI.

2.° L'istintiva respirazione dell'animale, onde nasce l'arrossamento e l' incaloramento (almeno in parte) del sangue, che mediante il contatto dell'aria che avviene nel polmone separa l' idrogeno e assorbe l' ossigeno.

3.° L' acceleramento della respirazione ogni qualvolta l'animale viene in timore che gli sfugga la vita. Vicini a morire gl'infermi accelerano le respirazioni e le ingrandiscono, il che si chiama dagl' Italiani *boccheggiare*. L'Hales dimostrò con molte esperienze, che ogni qualvolta si estrae ad un animale molto sangue, egli accresce il numero delle respirazioni, cercando per mezzo d' esse di rattenere la vita, che egli si sente sfuggire. Anzi un fatto costante si è, che un gran dolore rende sempre l' anelito frequente. Nella noja parimente, che è l'effetto della circolazione illanguidita, noi sbadigliamo, che è quanto dire, noi facciamo una più forte inspirazione affine di aggiungere nuova spinta al sangue.

L' animale adunque che respira cerca di attignere per così dire la vita dall' ossigeno, che incorpora col suo sangue, il quale separa da sè contemporaneamente altri principj.

Le quali tutte cose nulla sono più che meri indizj e traccie su cui mettersi nelle investigazioni di que' veri, che ancora non possediamo (1).

---

(1) I fisiologi, che hanno concepito delle ingegnose teorie sulla vita, non tennero fermo il punto unico, pare a me, a cui si debbono volgere tali ricerche; il quale non è che il fenomeno del SENTIMENTO, che costituisce la differenza essenziale fra l' *animalità* e le *forze materiali*. Ciò nacque loro dall' aver dato, nel concetto che si sono formati della *vita*, troppa importanza a' fenomeni *extra soggettivi*, e troppo poca a' fenomeni *soggettivi*, come ho già osservato (Ved. add. facc. 38 e segg.). Qual cosa può avervi di più ingegnoso e di più ardito della *Biologia* di un Forni? Ma qual sorpresa non fa poi il vedere, che per base dell' immenso edifizio, comincia dal ridurre tutte le funzioni della vita a due, all' *assimilazione* e alla *disassimilazione?* fenomeni, che per quantunque sieno complessi ed estesi, tuttavia non eccedono la sfera degli *extra soggettivi*, di maniera, che tutto il *soggettivo*, che propriamente costituisce l' essenza dell' animale, è interamente escluso e dimenticato! All' incontro, egli era necessario di considerare l' *assimilazione* e la *disassimilazione*, e tutti quanti sono i fenomeni extra-soggettivi, meramente nella loro relazione col *sentimento*, che è il fine e la forma dell' animale, è ciò a cui solo sono

ARTICOLO V.

CENNI SULLA QUARTA QUESTIONE: « SE IL TERMINE DEL SENTIMENTO ABBIA BISOGNO DI UNITA' ».

Ciò che io credo più importante di osservare si è, « se il concetto del sentimento fondamentale di un animale (sentimento che lo costituisce) esiga di aver un termine esteso continuo »; ed io sono al tutto per l'affermativa. Perocchè in nessuna maniera io vedrei il modo di esplicare, come un sentimento che avesse per sua natura degli estesi interrotti da ogni parte, fosse un sentimento solo e semplice, e non altrettanti sentimenti essenzialmente staccati e quindi costituenti animali diversi.

E qui si badi bene: non dico già, che non si possa concepire un principio senziente, che restando egli uno e il medesimo, pur senta cose fra loro diverse ed anco spazj intieramente isolati; ma ciò che non mi sembra possibile di concepire si è,

---

ordinate tutte le altre funzioni. Il gran lavoro dunque di dare una teoria della vita manca di base. Di che non fa meraviglia, se poi tutta quella teoria ingegnosissima, come dicevo, cammini sopra una via, che non può condurre là dove si vuol pervenire.

Si suppone un fluido universale diffuso per la natura: si suppone un fluido vitale, che sia lo stesso fluido universale modificato. Questo fluido vitale, il grande organizzatore della materia, si vuol composto di calorico, di ossigeno e di luce: la vita, funzione di questo fluido, non è che combustione.

Lascio da parte l'arditezza e la moltitudine delle ipotesi, che qui in poche parole si racchiudono. Dico solo, che data l'esistenza di un fluido vitale, il punto cardinale della questione si è di sapere « qual sia il rapporto di questo fluido col SENTIMENTO »: di sapere « se questo fluido sia il termine immediato del sentimento stesso ». Ecco ciò che innanzi ad ogni altra cosa si deve discutere: ecco ciò che solo può provare, che a quel fluido si convenga applicare il nome di *vitale*. La composizione poi e la scomposizione di quel fluido, le sue proprietà analoghe o simili a quelle di altri fluidi imponderabili, la combustione, s'ella è una sua funzione, e l'altre sue funzioni esterne, non sono che ricerche atte a far conoscere le proprietà *extra-soggettive* del fluido di cui si tratta, non già le sue proprietà interne, che son le sole che lo rendono propriamente vitale.

Tutto ciò per altro sia detto con sommo rispetto di que' grand'uomini, de' quali infinitamente io apprezzo gli sforzi generosi vôlti ad aprire nuove strade alla scienza, e soprammodo ammiro l'ingegno.

come possa avvenir questo fatto di un sentimento corporeo; perocchè egli è essenziale ad un tale sentimento l'essere indivisibile dalla sua materia, e non eccedere punto nè poco i confini di essa.

E non convien mica, a portar giudizio di un sentimento meramente animale, partire da ciò che noi uomini troviamo nella nostra coscienza. Noi uomini non siamo solamente animali, e però non abbiamo solamente l'unità animale: l'unità e individualità nostra ha un fondamento più elevato, che si trova nell'intelligenza. Mediante l'intelligenza noi possiamo rivolgerci sopra noi stessi; noi possiamo percepire la nostra persona impersonalmente, possiamo percepirci come qualunque altro essere diverso da noi, come oggetti, come individui della grande categoria (se mi lice così parlare) delle entità: possiamo in tal modo distinguerci da tutte l'altre cose, opporre l'altre cose a noi, opporre la loro moltiplicità alla nostra unicità. Niente di tutto questo può fare l'animale; egli non percepisce sè stesso, non riflette sopra di sè, non si distingue dalle cose che sente, dal *sensibile:* il senziente ed il sentito nell'animale non si possono separar mai: essi non formano insieme se non un unico sentimento, e l'uno di essi separato dall'altro non si può più in modo alcuno pensare esistente: non si può nè pur dire, che il senziente senta sè stesso, perocchè il suo atto termina non in sè, ma nel *sentito*, e quivi solo, nel sentito può in qualche maniera dirsi che si senta: unicamente perchè un sentimento tutto e meramente passivo non può concepirsi: sicchè nel sentimento sebben unico dee averci azione e passione; e quindi una cotal dualità, ma sempre un sentimento solo. Il mero animale adunque non potrebbe nè pur mai pronunciare questa parola *Io*, che esprime così efficacemente l'unità e l'individualità dell'uomo: l'unità causale, la coscienza di questa unità causale. Di che consegue, che sarebbe anco impossibile il dimostrare l'*identità* di un animale, se il suo sentimento terminasse in estesi separati; non dico l'identità dell'animale percepito extra-soggettivamente, di cui si prova l'identità a quel modo che si prova l'identità degli elementi materiali o de' corpi bruti; ma favello della vera identità animale, cioè dell'identità del sentimento fondamentale.

E veramente una tale identità non potrebbe fondarsi che in una di queste due cose, 1.° o nell'identità del principio senziente, 2.° o nell'identità della materia, termine esteso del sentimento.

Quanto all'identità del principio senziente, certo, che essa è necessaria a costituire l'identità dell'animale; ma essa sola non basta. Perocchè, che cosa è l'identità del principio senziente? è ella qualche cosa da sè sola questa identità? Come non si può concepire l'esistenza del principio senziente solo separato dalla materia, così non si può concepire nè pure la sua identità; perocchè egli è ben chiaro, che ciò da cui dipende l'esistenza di una cosa, è anche ciò da cui dipende l'identità della cosa medesima. L'identità dunque del principio senziente è una condizione necessaria all'identità dell'animale, ma ella stessa non può nascere che dal nesso che ha il principio senziente colla materia del sentimento, nel qual nesso il principio senziente trova la vita e l'origine. Convien dunque ricorrere all'esame della materia del sentimento, e vedere quale sia quella specie d'identità di cui questa materia dee esser fornita, acciocchè ella mantenga l'identità del principio sensitivo.

Io ho già dimostrato, che questa identità della materia del sentimento, che è condizione necessaria dell'identità del principio senziente, non è l'identità dello spazio assoluto (1).

Ho dimostrato pure, che non è nè pure l'identità de' principj materiali, di cui si compone il termine del sentimento (2).

Non può dunque riporsi in altro questa identità del termine del sentimento, se non in tutte quelle condizioni, che sono necessarie acciocchè il sentimento stesso dell'animale si continui senza interruzione nel *tempo* e nello *spazio*.

Or quanto alla continuità del *tempo*, ella è evidentemente necessaria, nè qui dimanda nostre parole (3).

---

(1) Fu ciò dimostrato nel *N. Saggio*, Sez. V, P. V, c. VII, art. 11, dove si prova che il moto nostro assoluto è *insensibile*, e che non può esser termine del nostro sentimento lo *spazio assoluto*.

(2) Fu dimostrato di sopra, c. XIII.

(3) La durata del principio senziente, cioè l'*identità sua in diversi*

La *continuità* poi dello spazio è pure manifestamente necessaria all'identità del sentimento animale; perocchè egli è proprio di questo sentimento di espandersi nell' esteso: ora non si dà *esteso* senza *continuo*.

Il sentimento adunque, rispetto alla continuità dello spazio in cui termina, può essere identico per due maniere, cioè, o col rimanere stabile ed immutata una porzione di ciò che viene sentito, mutandosi l'altra, ed in tal caso l'identità non si avvererebbe se non rispetto a quella parte che resta immutata, e non rispetto alle altre che si mutano; o pure col rimanere stabile tutto intero il termine sentito quanto alla sua estensione, non mutandosi se non la *qualità* del sentire, nel qual caso sarebbevi una pienissima identità. L'identità animale viene dunque ad aver la sua sede nel termine permanente del sentimento fondamentale, in quanto all'estensione; e la varietà consiste nelle modificazioni di questo sentimento, in cui un sentire di *qualità* diversa apparisce. In tutti questi casi, quella qualsivoglia identità dell'animale si desumerebbe sempre dal *termine* del sentimento, e non mai dal *principio* di esso; e però avrebbe luogo nella medesimezza

---

tempi, costituisce una specie di semplicità, o di unità. Questa unità del principio senziente, nascente dalla sua *identità* in diversi tempi, ne' quali egli dura senza interruzione, non si può attribuire assolutamente al corpo bruto, ma solo alla relazione che il corpo ha collo stesso principio senziente. In fatti, non v'è nessun' altra maniera di concepire l' identità del corpo in diversi tempi, se non considerandolo in relazione al soggetto che il percepisce; il che non è altro che attribuirgli una *identità* relativa, o unità di esistenza in diversi tempi. Ciò condurrebbe a stabilire una verità singolare, cioè che « la *durata continua* abbia la sua sede nel *principio senziente*, dal quale venga comunicata al corpo; e che l'*estensione continua* abbia la sua sede nel corpo (cosa sentita), dal quale venga comunicata al sentimento ». Questo si potrebbe anco esprimer dicendo, che lo spazio sia una forma colla quale il corpo informa il principio senziente, e che il tempo sia una forma colla quale il principio senziente informa il corpo. Qualche cosa di simile a ciò travide Kant, allorquando disse che lo spazio è la forma del senso esterno, ed il tempo è la forma del senso interno. Ciò però non toglie quello che ho detto altrove, cioè che tanto il *tempo*, quanto lo *spazio* non si possono concepire se non a condizione che esistano degli spiriti.

del *sentito-esteso*, e non nella sola medesimezza del *senziente;* ma questo senziente seguirebbe le vicissitudini del sentito esteso, e però avrebbe o l'identità, o la mutabilità di questo.

Che se pur si volesse tentare di collocare la ragione della identità di un animale direttamente nell' identità del principio senziente, anzichè nel termine sentito, quando non si voglia giuocare d'immaginazione, nè lavorare dietro principj arbitrarj, ma si figga l'occhio della mente nell'intimo della cosa, ben si vedrà, che il ragionamento riesce alla medesima conclusione. Perocchè o il senziente sente sè stesso come senziente, o non si sente come tale. Se il senziente non si sente al tutto, egli non potrà in modo alcuno costituire l'identità del sentimento animale, venendo egli ad essere fuori di questo sentimento. Se poi si sente, in questo caso acciocchè possa egli costituire l'identità dell' animale, conviene che tutto ciò che sente non sia altro che modificazioni di sè stesso. Ora le cose sentite, o, come l'abbiamo chiamato, il *sentito* ha nel sentimento animale un'estensione; se dunque il sentito esteso è una modificazione del senziente sentito, converrà dire che il senziente stesso sia esteso, perocchè un' estensione non può essere che modificazione di una cosa estesa. Or questo primieramente egli è assurdo, avendo noi dimostrato che il principio senziente non può che essere inesteso; in secondo luogo questo principio senziente entrerebbe in tale ipotesi come un sentito esteso modificabile, e allora, che cosa sarebbe egli altro se non il termine dello stesso sentimento fondamentale? Convien dunque ad ogni modo, volendo render ragione dell' identità dell' animale, cercare il fondamento di questa identità nell' identità del termine esteso del sentimento fondamentale. L' unità adunque del sentimento dipende dalla continuità del suo termine, a quello stesso modo che l'identità dell' esteso non può trovarsi se non si suppone la continuità di questo esteso. Perciò dicevo che il termine del sentimento fondamentale in ciascun animale dee esser continuo. Si noti bene però, che questa continuità non è necessaria nelle modificazioni del sentimento fondamentale; e però niente ripugna alla dottrina posta, che io abbia un dolore ristretto in una mano e un altro nel piede senza che uno si continui coll'altro, ovvero che io

abbia sensazioni superficiali senza che queste si estendano in uno spazio solido.

Or sebbene mi sembri certo, che un sentimento fondamentale animale per esser uno debba avere a suo termine un esteso continuo; tuttavia niente ripugna, che questa continuità risulti dal contatto di più elementi ciascuno esteso e continuo, e toccantisi fra di loro.

Intanto l'esperienza stessa dimostra, che staccate d'infra loro le parti sensitive di un animale, per minima che sia l'interruzione che fra di esse si ponga, foss'anco di un sottilissimo strato il più sottil che si possa; già ne seguita l'uno di questi due effetti da un cotale staccamento, che o le parti perdono la loro sensitività morendo l'animale, o non perdendola, non più un animale solo, ma due se ne hanno, come ne' vermi, e polipi (suppostili animali) secati in pezzi; cioè a dire due sentimenti al tutto in fra loro divisi e senza comunione, appunto perchè senza continuità.

Supponendo poi la continuità delle parti nel termine del sentimento animale, già questa condizione sola darebbe una cotale unità all'animale; perocchè ciò che è continuo, perciò stesso è uno, non potendosi nel continuo assegnar parti di sorte, sebbene si possa dividerlo, e così far nascere di esso le parti, e per dir meglio, far nascere in vece d'un solo, diversi continui (1).

Ma posto che la cosa sentita debba esser continua acciocchè sia una, e costituisca un solo sentimento fondamentale, un solo animale; si presenta l'altra questione, « se le sia bisogno di essere altresì omogenea, sicchè il sentimento sparso per cotale continuo sia anch' egli equabile ed omogeneo ».

Colla qual dimanda se si cerca « se i caratteri esterni ed extra-soggettivi della sostanza che si rende termine al sentimento sieno costanti fino a darci buon fondamento da credere che ciò che è sensibile sia una sostanza sola », pare doversi rispondere affermativamente; perocchè non si scuopre senso, almeno ne' mammiferi, altro che dove ci ha sangue e nervo;

---

(1) V. il *N. Saggio*, Sez. V, P. V, c. VII, art. v.

sicchè questa sostanza sensibile sono forse quelle cotali molecole nuotanti o componenti il sangue, che penetrano, nutriscono fors'anco e producono di sè i nervi ed il cervello.

Se poi si cerca « se questa sostanza sensibile sia ugualmente per tutto disposta e organizzata », l'esperienza a questo risponde apertamente che no; ed è perciò che il sentimento non è equabile ed omogeneo, ma vario e moltiplice negli animali più perfetti, e segnatamente nell'uomo.

Più tosto dunque che rimaner dubbio se la materia della sensazione in questo senso possa esser varia e non omogenea. vi ha luogo anzi di muovere il dubbio contrario, dimandando « s'ella possa essere veramente e pienamente omogenea ». E in vero questa omogeneità di un continuo sensitivo se si trova in natura, ella non si trova che solo in esseri organici semplicissimi, ne' quali è poi sommamente difficile il torne tali sperimenti da pronunciare con sicurezza circa la loro sensitività, di modo che rimansi ancor dubbioso il loro essere di veri animali.

Or poi, dato che si trovi questa disuguaglianza nella composizione e forma della materia del sentimento, potrebbesi proporre a investigare massimamente qual sia la legge fondamentale di essa.

La qual legge fondamentale ha certamente la sua ragione nascosta nella natura intima e del tutto incognita dell'atto del sentimento; ma possiamo però dire, che ella debba riuscire a questo, « che vi siano tutte quelle varietà nel sentimento, le quali non tolgano a lui l'unità ».

Cioè a dire, egli è certo per la stessa esperienza, che dato un sentimento fondamentale, egli non ammette nella sua materia (per leggi intime, come dicemmo, ed occulte) se non certe varietà e modificazioni, e ne esclude altre ed altre.

Or come l'unità nella materia omogenea consiste nella perfetta *continuità* delle parti; così nella materia variata, l'unità dee consistere in certa cotal *armonia*, onde di tutte le varietà risulti un sentimento solo, a produrre il quale concorrano tutte le varie parti, o a cui almeno tutti i sentimenti delle varie parti si riferiscano, e quasi direi si attengano.

E di questo si dee forse ripetere la ragione dell'avervi ne-

gli animali i più perfetti, com'egli sembra, una tal parte, che si mostra essenziale alla produzione di ogni speciale sentimento, sicchè quantunque vi abbiano delle parti che sono organi a produrre le speciali sensazioni, tuttavia anche questi organi distinti dipendano, a poter dare il fenomeno delle loro speciali sensazioni, da un organo principale, col quale hanno recondita relazione, e che acconciamente chiamar si potrebbe non già sensorio comune, come si suole, ma sì *organo comune del sentire*. A ragion d'esempio, i cordoni posteriori della midolla spinale entrerebbero a formar parte di quest'organo nei mammiferi, se fosse bene accertata l'esperienza di Magendie, che, tagliati quelli, cessi la sensitività del tronco; come il quinto pajo sarebbe l'organo comune della sensitività particolare della faccia, se tagliati que' nervi, questa cessasse del tutto. Intanto tutte queste esperienze valgono in qualche modo a provare, che negli animali perfetti è da credersi, che non solo v'abbia quest'organo comune a tutte le specie o varietà di sentire, ma che v'abbiano altresì degli organi comuni a sole alcune specie di sentimenti, e quindi che si rinvenga una gradazione di organi necessarj quando solo a produrre delle specie di sensazioni, e quando a produrre de'generi interi, e de' generi or più ristretti or più larghi, e finalmente un organo necessario alla produzione di tutt'insieme i sentimenti. Che se mancasse quest'organo a tutti i generi di sentimenti comune, e non vi fossero che degli organi comuni a sensazioni speciali, in tal caso niente ripugnerebbe, e più tosto potrebbe ottimamente concepirsi la possibilità, che tagliandosi un sol animale in più pezzi, esso venisse a moltiplicarsi in diversi animali, cioè in tanti animali, quanti fossero gli organi del sentimento indipendenti fra loro.

E questa non solo par la via acconcia d'intendere la moltiplicazione de' polipi e vermi per secamenti, ma quella altresì d'intendere qualsivoglia maniera di moltiplicazione e di generazione animale.

Perocchè ogni generazione animale consisterà finalmente nella produzione o sviluppo di un nuovo organo comune nella materia animale vivente, il quale sia indipendente dall'organo comune precedentemente esistente; sicchè in tal caso viene a

mancar un terzo organo, che abbracci sotto di sè que' due organi delle sensazioni, come più comune di essi; ed è manifesto allora, che un nuovo sentimento fondamentale può staccarsi dall' animale, e costituire egli un animale da sè.

Ora la produzione, o certo lo sviluppamento che dà attività a questo nuovo centro di organizzazione, è appunto la formola di ogni generazione in quegli animali dove il continuo della materia sentita non è omogeneo.

Che se il detto continuo, termine del sentimento, sia omogeneo, cioè sia tessuto per così dire tutto allo stesso modo, nè v'abbia centro, nè altra unità se non quella del continuo stesso, in tal caso egli è grandemente agevolata la moltiplicazione dell'animale; chè si par manifesta la possibilità di moltiplicazione per secamento: purchè solo si verifichi, che il secamento non alteri, o disciolga, per azione di forze meccaniche o chimiche, quell' equabile ed omogenea organizzazione necessaria ad esser materia del sentire. Ma della generazione animale mi riserbo a esporre più sotto qualche altra riflessione in articolo apposito.

Mi basta qui aggiungere alcune conseguenze che discendono dall'esposta teoria, e sono:

1.° Dal non sentirsi da noi certe parti del corpo nostro, non viene mica l'assoluta e necessaria conseguenza, ch' esse sieno prive di sentimento, ma solo ch' esse non formano parte e termine del sentimento nostro; potendo tuttavia avere un sentimento racchiuso in sè stesso (1).

2.° Dall' esser nati certi animali mancanti di certe parti principali, per esempio del capo, dando segni di vita; o dal trovarsi segni di vita ne' tronchi divisi dal capo, secondo le sperienze da noi citate di sopra di Le Gallois; non si può mica dedurre la conseguenza, che il capo non sia parte necessaria al sentimento fondamentale dell'animale. Perocchè, oltre il fondato dubbio che può nascere in tali avvenimenti, cioè che i segni di vita che danno tali mostri e tronchi non

(1) Questo è forse il caso de' polipi che nascono nel naso, nel cuore, e in altri organi del corpo umano.

sieno forse altro che esterni ed extra-soggettivi, e che però quegli esseri sieno veramente privi di sentimento, oltre a questo dubbio dico, e dato anco che l'esistenza del loro sentimento sia ben provata, chi potrà affermare che il sentimento loro abbia identità col sentimento che accompagnerebbe que' corpi se avessero le parti mancanti? se restringendo e impicciolendo una viola io riuscissi a comporre un violino, potrei io dire d'aver più lo strumento identico, e non anzi un tutto nuovo, che dà altro suono, e che dee essere sonato con altre leggi? (1).

3.° Consegue pure, non essere assurdo che delle molecole vive e fornite di sentimento componenti il corpo nostro, dal non esser da noi sentite passino ad esser sentite entrando nel sentimento nostro, cioè mettendosi in continuità con quell'estensione a cui il nostro sentimento si propaga:

4.° Non essere parimente assurdo, che vi sia un animale

---

(1) Non del tutto rari sono i casi di mostri umani privi del capo, o col cervello impietrito od ossificato. L'Huller però avverte, che tali casi non si sono mai trovati avvenir che ne'feti (*Comm.* in *Boerh.* II, 625). Un recente caso di anencefalía si può vedere descritto nel *Nuovo Giornale de' letterati* di Pisa, Marzo ed Aprile del 1829, N.° XLIV. All'autore di questa memoria, sig. Tommaso Biancini, sembra di trovare in contraddizione il fatto dei viventi anencefali cogli esperimenti di Carlo Bell, di Philippis, di Magendie, di Serres e di altri, tendenti a provare, che il sentimento dipenda da certe parti del sistema cerebro-spinale. Ma oltre essere difficile, come dicevo, il verificare se in questi viventi anencefali si trovi veramente il senso, conviene principalmente riflettere, che son due questioni, il dimandare « se quelle parti del sistema cerebro-spinale sieno necessarie al sentimento di chi le ha », e « se sieno necessarie al sentimento di quel vivente che ne manca » e che è forse un vivente al tutto diverso dal primo. — Non sarà poi inutile qui il notare, che nel *Rituale Romano* si prescrive che non si dia il battesimo a tali mostri, se non sotto la condizione « *si tu es homo* »: ciò che dimostra, come l'opinione, che nella generazione umana possa intervenire tal disordine, che ne riesca in vece d'un uomo qualche altro essere animato privo d'intelligenza, non è riprovata dalla Chiesa, ma anzi ella è opinione dalla Chiesa supposta. Il signor Le-Cat dice essere osservazione costante, che i feti senza capo sono più vivi nel ventre della madre, e che in nascendo danno de' movimenti violenti, ma quando sono entrati nell'aria rimangono come soffogati e rendonsi tosto immobili, e cita le osservazioni fatte anco da Denis, e da Vaissière (*Dissertation sur la sensibilité des meninges etc.*, art. III.).

formato anco di una sola molecola vivente: qual sia poi l'organizzazione di questa molecola vivente ci rimane un segreto della natura.

5.° Finalmente apparisce, l'*unità* dell'animale esser bensì fondata nell'inestensione del principio senziente; ma l'*unicità* dell'animale posare su tre fondamenti, *a*) il continuo dello spazio sentito, *b*) l'unità armonica nell'azione che esercita il corpo sentito sul principio senziente, in modo da produrre in esso sempre un solo sentimento, in cui le modificazioni sue virtualmente già si contengano, *c*) l'identità quanto alla durata nel tempo, identità propria del principio senziente, e da questo comunicata al corpo, termine del suo sentire.

ARTICOLO VI.

CENNI SULLA QUINTA QUESTIONE: « SE IL TERMINE DEL SENTIMENTO SIA IN UN MOVIMENTO CONTINUO ».

Egli è dunque non certo, ma probabile, che condizione e termine del sentimento sia una materia organizzata; e questa tessuta in un modo più omogeneo negli animali più semplici, e più variata ne' perfetti: di che in questi i più organi comuni alle specie e a' generi delle sensazioni, e finalmente un organo comune ugualmente ad ogni maniera di sentimenti.

Se poi la materia della sensazione sia un corpo solido, o fluido, o misto dell'uno e dell'altro, non abbiam definito; ma solo recate alcune osservazioni, che inducono a conghietturare potere quella materia, almeno nell'origine sua, trovarsi anco in istato di fluido: purchè sempre le particelle viventi per un vero toccamento formino un perfetto continuo: il che deriva come necessaria conseguenza dal principio, che « l'estensione del sentimento fondamentale non eccede l'estensione del corpo che gli serve di materia ».

Rimane ora a fare un cenno dell'ultima questione indicata, cioè « se oltre questa prossimità perfetta delle molecole sentite si richiegga in esse di più un continuo movimento, o vorticoso o d'altra guisa, e fors'anco un movimento intrinseco, che verrebbe ad essere quasi un soffregamento di elemento a elemento in ogni particella vivente, o delle parti-

celle viventi fra loro (1). Lasciando quell'ultima parte, ecco alcuni fatti che risguardano la questione in generale.

Egli è certo, che in tutti i corpi vivi, massime degli animali perfetti, v'hanno innumerevoli e continui movimenti.

Solo rimane a vedere, se questi incessanti movimenti sieno termini necessarj di esso sentimento, o pure se non abbiano forse altro ufficio se non quello di preparare di continuo e di produrre la materia del sentimento, di conservarla in quell'atto, che le si richiede per esser tale, e di surrogare perpetuamente in essa quelle particelle che incessantemente ella va perdendo, e di aumentarla.

Egli pare probabile che o tutti, o molti de' movimenti del corpo animale abbiano questi fini; ma egli pare altresì, che si debba ammettere de' movimenti anche nella materia stessa del sentimento, i quali perciò anch'essi diventino materia e termine necessario di lui.

Intanto egli è manifesto, che tutte le sensazioni speciali ed avventizie abbisognano dell'applicazione di stimoli alle parti sensitive, i quali cagionano negli organi certe impressioni o moti, a cui riscontro si manifesta il sentimento.

Ma di più, egli pare che le sensazioni speciali ed avventizie non pure sieno addette ad un particolare organo, e a' movimenti di quest'organo; ma a de' movimenti determinati, e non a tutti i movimenti.

Così il gran simpatico e i nervi pneumo-gastrici manifestano sensitività alle impressioni forti ed insolite. Si tolgono varj gangli nervosi cervicali ed anche toracici senza dolore; ma ove si cominci dall'irritarli per qualche giorno, indi si taglino e si lacerino, allora si rinvengono sensitivi. Forse questi nervi, così stupidi alle impressioni esterne, sono gli stromenti di una sensitività massimamente interna e soggettiva; forse ciò che li

(1) Le prime particelle viventi non sono, come abbiamo accennato, gli elementi indivisibili de' corpi; ma quel minimo congresso di essi, nel quale comincia a poter trovare sua sede il senso, e costituire così un vero animale. Perocchè chi potrebbe mai affermare, che gli elementi primi de' corpi potessero, presi da sè soli, esser termini del sentire? nulla di ciò dà l'esperienza, e, quant'io veggo, nè pure alcuna induzione.

rende più sensitivi si è la maggior affluenza di sangue, come abbiamo accennato di sopra, che vi concorre ove s'infiammino. Ma sembra che queste due ragioni non sieno sufficienti a spiegare a pieno le leggi della sensitività de' varj organi, e delle specie determinate di movimenti, di cui hanno bisogno, acciocchè risponda al loro impressionarsi un sentimento, almeno atto ad essere avvertito.

E veramente come si potrebbe spiegare con ciò solo il fatto che presenta la retina dell'occhio, e tutti i nervi spettanti ai quattro speciali sensi esteriori? Questi nervi stimolati con uno uncino di ferro si mostrano insensitivi. E pure egli è noto quanto sia grande la delicatezza e la finezza della loro sensitività venendo stimolati dalla tenuissima luce, dall' onde dell'aria, dagli effluvj odoriferi, e dalle particelle sapide. Di ciò sembra non potersi dare soddisfacente ragione se non supponendo che questi stimoli speciali e proprj di questi organi cagionino in essi uno special movimento, forse un movimento intimo, dovuto all'affinità discretiva (1) di cui son forniti i varj organi de' corpi animali, al qual solo movimento sia annessa la sensazione.

Ma non solo l'esperienza dimostra manifestamente, che non si dà nessuna sensazione speciale, la qual non sia preceduta da qualche movimento nell'organo animale; ma egli par verisimile, che lo stesso sentimento fondamentale, onde l'animale sente il modo del proprio esistere, sia associato a innumerevoli movimenti, che senza posa si fanno in tutta la macchina. Laonde i nervi sono in ogni parte accompagnati da stimoli senza numero, che continuamente agiscono in essi urtandoli, pungendoli, irritandoli. Fra questi incessanti movimenti principalmente sono da notarsi quelli, che la spinta del sangue, portato da'grossi tronchi arteriosi situati alla base del cervello, produce in tutta la massa di questo viscere, la quale s'innalza e si abbassa senza ristare, ed il cervello muore tosto che cessa

(1) Io chiamo *affinità discretiva* quella proprietà singolare de' varj organi animali, onde nascono le diverse secrezioni, e i diversi assorbimenti. Alcuni fisiologi la chiamano impropriamente *sensibilità organica*. Come si dirà *sensitiva* una virtù, che non è accompagnata da alcun sentimento?

in lui tal movimento: lo stesso è a dirsi delle altre parti principali del corpo animale, irrigate tutte dal sangue.

« Tanto nella vita animale, quanto nell'organica, dice Bichat, hanno le parti bisogno per agire d'un movimento « abituale, il quale intrattenga la loro azione ». Laonde osserva, che oltre l'azione del sangue, che è la principale, che urta ed eccita tutti i nervi, ogni organo ha vicino « un gran « numero d'agenti destinati a supplire all'impulso che loro « manca per parte del cuore. Troviamo in fatti nel petto « l'alternativo moto d'elevazione e di abbassamento degl'in- « tercostali e del diaframma, non meno che la dilatazione e « lo strignimento successivo veniente dal cuore e da' polmoni; « troviamo nell'addome l'agitazione continua prodotta sulle « pareti addominali dalla respirazione, lo stato continuamente « variabile dello stomaco, delle intestina, della vescica, che a « vicenda sono o distesi o contratti su loro medesimi; oltre « al rimovimento de' visceri liberi di continuo prodotto dalle « diverse posizioni della persona: finalmente troviamo nelle « membra la loro flessione ed estensione, l'adduzione ed ab- « duzione, l'elevazione e l'abbassamento, i quali moti occor- « rono ad ogni istante tanto per la loro totalità, quanto per « le diverse loro parti » (1).

Ma oltre di tutto ciò, egli è chiaro che tutte le molecole di cui un corpo animale è composto operano sempre in fra loro con infaticabili intestini movimenti, e producono in tal modo tutte le secrezioni ed altre operazioni animali, a cui concorrono colla continua loro azione le forze meccaniche, chimiche, e animali. E chi già non intende, che i movimenti velocissimi delle correnti elettriche, che sembrano indubitatamente trovarsi in varie parti del corpo vivo, son dunque, al proposito nostro, degni della più attenta meditazione?

I quali soli cenni mi sembrano sufficienti a provare, che la ricerca che resta a farsi, « se il termine del sentimento sia sempre un esteso in continuo moto », e quell'altra, « se l'alterazione e il movimento, che nasce nelle parti sensitive del corpo vivo,

---

(1) *Ricerche fisiologiche intorno alla vita ed alla morte*, P. II, art. II e IV.

sia sottomessa a leggi proprie, sicchè ella non si possa confondere nè colle affinità chimiche, nè co' semplici movimenti meccanici, ma debba chiamarsi con nome proprio di alterazione o movimento animale », dimandano la maggiore attenzione de' sapienti.

CAPITOLO XV.

PENSIERI SULLA COMUNICAZIONE DELLA VITA.

ARTICOLO I.

L'ANIMALE È DATO IN NATURA, NON SI PRODUCE PER ACCOZZAMENTO DE' SUOI ELEMENTI.

Riassumendo alcune delle cose dette,

Noi abbiamo collocata l'essenza dell'animale nel sentimento materiale;

Poscia abbiamo analizzato questo sentimento, e l'abbiamo trovato risultare da due elementi, cioè 1.° da un principio senziente (forma del sentimento), e 2.° da un esteso sentito (materia del sentimento) (1):

Abbiamo finalmente esaminato il nesso che passa fra questi due elementi, dal qual nesso si produce il sentimento, e si crea, per così dire, l'animale; e da un tale esame ci risultò, che vi ha fra que' due elementi il nesso più intimo che pensar si possa, un nesso che giunge fino ad una vera individuazione, di maniera che, tolto via l'uno de' due principj, l'altro perisce.

La qual mirabile congiunzione non è mai considerata abbastanza. La natura, noi dicemmo, del principio senziente, che si osserva nell'animale, è cotale, che ove si sottragga a lui ogni materia, non si può più nè men concepire; perocchè sottraendo la materia al sentire, è tolto il sentimento: e tolto il sentimento, è perito il principio senziente; conciossiachè un

(1) Il *principio sensifero* riman fuori del sentimento, secondo la distinzione da noi fatta fra il *sensifero* e il *sensibile*. Il principio *sensifero* tuttavia agisce nell'anima, e colla cooperazione di questa produce il *sensibile*,

principio che nulla sente, quand'anco ne soprastesse alcuno, non è senziente. Egli sarebbe una sostituzione della immaginativa il porre un qualche cosa là dove prima si sentiva, ed ora più nulla si sente: conciossiachè quel qualche cosa che s'immagina o ancor sente, e tal caso è contro l'ipotesi che sia perito ogni sentimento, o non sente, e in tal caso ella è cosa che non appartiene punto nè poco al sentimento precedente.

D' un'altra parte, la materia del sentire anch'ella non è più tale, quando cessa d'esser termine ad un sentimento; sicchè essa non si può percepire, se non in attuale nesso, vero o immaginato, collo stesso senziente principio.

Si dirà, che questa materia anco non attualmente sentita può tuttavia esser sentita, quandochessia; e che per questa possibilità, sembra potersi dire ancora materia del sentimento. La medesima obbiezione si applicherà al principio senziente, definendolo non un principio che sente attualmente, ma un principio che può sentire.

Ma io potrei avvisar quelli che ci facessero cotale obbiezione, di stare in guardia di sè: perocchè trasandano le leggi del giusto metodo filosofico; e indubitatamente non hanno afferrato il pensiero che noi volevamo esporre.

Dico che trasandano le leggi del giusto metodo filosofico, perocchè una delle principali di queste leggi si è la seguente: « bada di non negare al tuo avversario ciò, di cui tu hai bisogno affin di provare il tuo assunto ». Ora costoro dicono: « v'ha una materia della sensazione che non è attualmente sentita, ma può solo essere ». E bene, io dimando, qual è questa materia?

— I corpi inanimati non attualmente presenti ai nostri sensi. —

Parlando noi di corpi inanimati, mi sarà lecito dimandarvi, che cosa intendete per essi.

— Per corpi inanimati intendiamo degli esseri estesi, figurati, resistenti, colorati ecc. —

Ottimamente: ma tutto ciò che voi avete or detto nella definizione del corpo, non è che il risultamento delle vostre sensazioni. Voi dunque avete definito il corpo, senz'accorgervi, come materia de' sentimenti, l'avete definito immaginandolo

in unione attuale con questi sentimenti, e non da questi diviso. Nè potevate definirlo altramente, se volevate considerarlo come materia del sentire. La materia del sentire ha dunque una relazione essenziale col principio senziente, e se si rimuove questa relazione, non rimane più in modo alcuno la materia del sentire, il sentito, il sensibile. Vero è, che io non avrò l'attual sentimento di quella materia, di cui io parlo o penso; ma ciò non toglie, che io parlando di essa non l'immagini e pensi attualmente sentita; in attual rapporto cioè con un possibile sentimento: perocchè altramente, io non potrei formarmi nessun pensiero di essa.

Qualche cosa di simile dicemmo pure del principio senziente. Tolte via tutte le sensazioni da lui, egli è annullato interamente. Se voi lo immaginate ancora, in tal caso o voi gli date coll'immaginazione qualche sentimento, e allora violate l'ipotesi posta del non aver egli più alcun sentimento; o non gli date sentimento alcuno, e allora voi nol potete più considerare sì come soggetto, ma puramente come una cosa extra-soggettiva (1). Voi non avete dunque solo attenuato il principio senziente, col levargli il suo termine, ma cangiatolo in un'altra cosa; e in una cosa tutta diversa da quel ch'egli era, anzi di natura opposta e contraria: conciossiachè ciò che è extra-soggettivo, è il contrario di ciò che è soggettivo.

Da questo apparisce, che nell'*ordine delle cose reali* i due elementi da' quali l'animale risulta non si posson dare divisi, e poi congiungere insieme a formar l'animale; ma essi debbono esser dati belli ed uniti dalla natura; dee esser dato il sentimento (l'animale), nel qual poi colla sola mente si possono da noi i due elementi distinguere. Nè questo solo è il caso

---

(1) Egli è applicata all'*animale* che io trovo vera la celebre sentenza degli scolastici, che *materia est principium individuationis*. Tolta la materia dall'animale, se si vuol sostenere che pur rimanga ancor qualche cosa di lui, certo non rimarrà nulla d'*individuale*, l'individuo è interamente perito. Converrebbe adunque ricorrere ad un *principio di vita universale* (di cui per altro rimarrà a cui piace il provar l'esistenza), quando si volesse sostenere, che un principio sensitivo soprastesse alla sottrazione della materia.

di un cotale *sintesismo* in natura; quando un *sintesismo* è anzi legge, e chiave della natura di tutte cose dell'universo, come dimostra l'Ontologia (1).

ARTICOLO II.

LEGGE DELLA CONSERVAZIONE DELL' ANIMALE.

All'animale dunque non preesistono i suoi elementi, nè l'uno di questi all'altro; ma gli elementi sussistono uniti formanti l'animale.

L' animale esiste, ecco il fatto primo (2); dacchè l'animale esiste, i suoi elementi si trovano in esso, ecco il fatto secondo.

Noi troviamo questo secondo fatto osservando l'animale dato in natura; e colla stessa osservazione e meditazione sul medesimo animale troviamo pure altre leggi del suo esistere.

L' esistenza dell'animale è condizionata principalmente a due di queste leggi di cui parliamo, l'una delle quali riguarda il suo sussister *soggettivo*, e l' altra il suo apparire *extra-soggettivo*.

La prima legge è questa: « egli è necessario che il corpo, nella sua apparizione esterna ed extra-soggettiva, disponga le sue particelle in certa determinata maniera (organizzazione), e prenda certi determinati movimenti ecc., acciocchè esso possa esser materia al sentimento ».

La seconda legge è: « egli è mestieri che corrisponda nel

---

(1) Vedi quanto abbiamo detto a questo proposito ne' *Principj della Scienza Morale*, c. II, art. I. — Merita anco di esser letto ciò che il P. Gioachino Ventura scrisse sul *composto sostanziale* nell' opera *De methodo philosophandi*. — Io non richiamo qui il moderno *sintesismo* delle scuole germaniche, perchè nol potrei fare senza aggiungere delle speciali osservazioni, che qui sarebbero fuori di luogo.

(2) Nel Genesi gli animali si fanno uscire belli e fatti dalla terra, nella quale Iddio dovea aver deposto i germi fecondati: non comparisce adunque mai in quel divino libro lo *spirito* dell' animale diviso dalla *materia*. Non così dell' uomo. Iddio prima forma il corpo di questo re della natura, e poi v'inspira l'anima: *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*. Qui si vede un principio che può stare da sè, che è indipendente dalla materia, l'anima intelligente.

corpo una certa serie di fenomeni extra-soggettivi alla serie de' fenomeni soggettivi, acciocchè il corpo si possa conoscere per animato, e per materia del sentimento ».

E qui si noti, che questi *fenomeni extra-soggettivi* non appartengono nè tutti, nè per intero alla sola animalizzazione delle particelle viventi: essendo parte di essi al tutto materiali.

Imperocchè oltre la *forza vitale*, nel corpo v'hanno le forze meccaniche, le fisiche, le chimiche, le organiche ecc. (1), le quali si possono considerare come altrettanti principj operativi diversi, ed indipendenti per loro essenza dalla vitalità. Queste forze straniere adunque e materiali possono alterare la materia del sentimento, traendola a quel suo stato normale, nel qual solo ella è atta a servir di termine al sentimento medesimo; stato, che viene costituito e determinato in generale dalle due leggi sopra indicate.

Acciocchè adunque l'animale possa sussistere e conservarsi, richiedesi « una cotale composizione di tutte le forze meccaniche, fisiche, chimiche, organiche ecc., e finalmente delle vitali stesse, per la quale la materia del sentire sia continuamente conservata in quel suo stato, nel quale ella trovasi idonea a fare l' ufficio di termine del sentimento animale ». Perocchè ove tutte quelle forze non avessero questa armonia e questo quasi equilibrio fra loro, ma una sola specie di esse rompesse l'ordine, e operasse a danno e laceramento della materia animale, l'estinzione del sentimento inevitabilmente ne seguirebbe.

Convien dunque conchiudere, che acciocchè si conservi l'animale dato in natura, cioè l'individua unione del senziente e del sentito, secondo ciò che dimostra l'osservazione e l'esperienza, egli è uopo che si avveri un certo stato del corpo determinato dalle due leggi pretoccate; conviene, che le varie maniere di forze che continuamente agiscono, e i movimenti

---

(1) Dico forza *meccanica* quella che si manifesta nell' urto delle parti, *fisica* l' attrazione generale, *chimica* le affinità, e *organica* la turgescenza, la contrattilità ecc.: tutte queste io le nomino in generale *forze materiali* La *sensitività* poi non è una forza extra-soggettiva, ma è una facoltà soggettiva, che non può confondersi in modo alcuno colle forze annoverate.

incessanti che esse producono, quasi volgendosi in un circolo. senza distruggersi mai ed uscire dallo stato medesimo, cospirino insieme all' effetto di conservare e di ripristinare del continuo quella condizione extra-soggettiva esterna e materiale del corpo. E perciò, ove si possano trovare le dette forze in tal modo equilibrate e accordate, come detto è, ivi potrà essere e conservarsi la vita animale.

ARTICOLO III.

DELLA NUTRIZIONE.

Operando simultaneamente in un corpo animato tante forze di diversa natura, e succedendovisi continue mutazioni, egli è chiaro che vi si dee trovare una perenne tendenza d'uscire dallo stato normale necessario alla vita.

Perocchè le forze agenti, e i movimenti delle particelle sono altrettanti sforzi di mutare di luogo e di stato, e però di condurre il corpo animale in un essere continuamente diverso; e ciò senza riguardo allo stato normale richiesto al servigio della vita; perocchè la sola forza vitale tende a sottomettere la materia alla vita; ma le forze meccaniche, e le fisiche, e le chimiche, e le organiche non hanno di lor natura altra legge, che di eseguire ciecamente i movimenti lor proprj, senza rispetto alcuno al viver del corpo, al quale sono aderenti.

Dee dunque avervi nel corpo vivo un complesso di forze brute, che continuamente tendono alla distruzione di lui. Laonde egli era necessario, che altrettante forze tendessero continuamente a conservarlo, infrenando e dirigendo quelle forze straniere, o producendo degli effetti contrarj che riparassero agli effetti di esse forze brute; e per questo quasi direi *antagonismo animale* avvenisse la conservazione, e durata in istato, e il perfezionamento stesso dell' animale.

Uno degli effetti delle forze brute, all' azione delle quali il corpo animale è soggetto, e che ha uopo d' esser continuamente eliso e risarcito da altre forze conservatrici, si è indubitatamente quello, onde di continuo si stacca dal corpo vivente una quantità di particole, le quali si disanimalizzano, e cessando di vivere, rimangonsi dal formar parte dello stesso

corpo vivo; il quale effetto, ove si continuasse senza riparo nè risarcimento, egli sarebbe un incessante venir meno della materia animata, fino all'intera sua dispersione. Laonde a questo corso delle particelle che escono dal corpo animale fu contrapposto dalla natura un altro corso di particelle che vengono continuamente intromesse, e inserite nel corpo medesimo, le quali particelle colla detta intromissione e inserzione si animalizzano e diventano al sentimento nuova materia: e a questo fluire nel corpo di particelle che vanno a ricever vita serve la nutrizione, alla quale, negli animali più perfetti, è ordinato tutto l'apparato digestivo.

Ora nella nutrizione sicuramente si conviene che avvengano queste tre operazioni generali:

1.° che l'alimento sia tritato e scomposto fino a quegli ultimi elementi, i quali sieno atti a comporre di sè la organizzazione delle molecole animali;

2.° che questi elementi sieno portati fino agli orificj di quei meati e sottilissimi canaletti che si trovano sparsi per tutto il corpo animale, destinati a ricevere e versare i detti elementi nel torrente del sangue, o dovecchessia a' luoghi dove debbono comporsi in molecole acconcie, e assimilarsi e legarsi all'altre molecole animate;

3.° che finalmente ricevano e partecipino propriamente dalle molecole animate, a cui si son fatte simili di organizzazione e aderenti di postura, l'animalità e la vita, ultima e più misteriosa delle tre operazioni.

Ora io qui osservo in primo luogo, che le particelle, le quali mediante la nutrizione s'insanguinano e incarnano, e diventano tutte l'altre parti del corpo umano, son quelle che vanno anco a nutrire di sè e impinguare le parti sensitive; e egli sta in questo il più difficile e curioso fatto. Perocchè ella non è gran cosa l'immaginare possibile, che de' sottilissimi elementi penetrando i pori e i meati del corpo si vengano bel bello organizzando, cioè cangiando in parti di organi, quant'è all'esterna loro disposizione; ma ciò che par difficile e singolare al tutto si è quel cangiarsi da materia bruta in organi dotati di sentimento. Chi non vede quanto sia maravigliosa ed alta la domanda, « come avvenga, che delle particelle morte

ricevano in sè l'anima », o sia, « come la materia bruta passi a divenire materia del sentimento? »

Sulla qual questione pare a me che non sia entrare in alcuna ipotesi, il dire in generale quanto segue:

L'intrinseca necessità, che il corpo sentito formi un vero continuo, fu da noi dimostrata da questo, che l'idea che abbiamo della estensione, noi la caviamo appunto dal continuo sentito, senza di che si rimarrebbe inesplicabile l'idea dell'estensione.

Ora di qui avviene la conseguenza, che l'animalizzazione delle molecole inanimate non può avvenire, se non a condizione di mettersi prima a perfetto contatto colle particelle animate.

Quanto poi a quelle molecole che debbono divenir termine del sentimento nostro, conviene ancora che, presa la debita forma, si continuino alla materia che è già termine del sentimento, sia ella questa materia qualche cosa che sta nel sangue o nei nervi. Convien dunque che le nuove particelle che debbono farsi sensibili al sentimento fondamentale penetrino dentro fra la materia precedente del sentimento, forse fino a staccare d'in fra sè le particelle d'essa e mettervisi in mezzo, e così confondersi con essa, ed assimilarvisi. Il che non potrebbe avvenire, quando questa legge non vi avesse, che dove una o più particelle similari si figgano fra mezzo alle particelle componenti la materia del sentimento e le stacchino ad una menoma distanza, senza però rompere il continuo; allora il principio senziente non abbandoni le particelle da lui avvivate, ma le avvivi passando colla sua azione per la particella nuova messa loro in mezzo quasi per un conduttore; e per la medesima legge del continuo nella sensazione, quel principio venga con ciò a sentire anche la particella o particelle nuove, e renderle anch'esse coll'altre termine suo.

Questa spiegazione non eccede per mio avviso la descrizione del fatto; perocchè quali si vogliano cause intervengano in tale avvenimento, non si vede che il fatto possa divenire altramente da quello che abbiamo detto.

ARTICOLO IV.

DELL' AUMENTO DELL' ANIMALE.

Trovato il vero precedente, datoci dall'osservazione del fatto, che nell' animale avvenga la distensione del principio senziente a nuova materia a cui prima non giungeva, egli è trovato altresì il modo dell'accrescimento e dello sviluppamento dell' animale stesso.

Perocchè, onde l' animale ingrandisca e si sviluppi, non si richiede più altro, se non che « un numero maggiore di particelle inanimate egli assimili, organizzi ed avvivi, che non sia il numero di quelle ch' egli va continuamente perdendo ».

In tal modo, data una prima materia animale in natura per picciola che ella sia, questa contiene in sè la capacità di formarne dell'altra indefinitamente, conciossiachè il principio senziente, datagli la materia, dee essere nella sua azione inesausto.

ARTICOLO V.

DELLA GENERAZIONE.

E questo, con quel che abbiam detto prima, dimostra chiaramente, quanta sia « la dipendenza del principio senziente dalla materia del sentire ».

Questa dipendenza si può esprimere così: « il principio senziente viene modificandosi secondo che si modifica la materia sua, sicchè la materia costituisce il suo modo di essere ».

Stabilita questa legge mirabile che ci dà l' esperienza, lo spiegare generalmente parlando la moltiplicazione degli animali non riesce più oltremodo difficile, o per dir meglio, non riesce più difficile il trovare una formola generale che esprima sufficientemente questa moltiplicazione.

Conciossiachè, se il principio senziente prende il suo modo di essere dalla materia del sentire, e viene modificato in ragione che questa stessa materia si modifica, potranno di necessità aver luogo i seguenti casi:

1.° Se la materia di un sentimento che esisteva si distrugge

interamente, anche il principio sensitivo che esisteva, cessa di esistere, non potendo esistere senza materia.

2.° Se la materia non si distrugge totalmente, ma solo in parte, anche il principio senziente espande in una minore estensione l'attività sua sensitiva.

3.° Se la materia del sentire si aumenta, forz'è che anche il principio senziente espanda la sua sensitività in uno spazio più esteso.

4.° Se finalmente la materia del sentire si divide senza distruggersi, sicchè da un continuo solo che formava prima, ora ne formi due, e perciò formi due materie incomunicabili fra loro e indipendenti, fornite delle condizioni necessarie per poter conservare il loro tessuto organico nello stato normale e vitale; anche il principio senziente di uno, diventa due: il che è quanto dire, l'animale moltiplicasi col pur moltiplicarsi della materia animata.

Quest'ultimo caso è ciò che spiega la *generazione;* è la formola generale sotto cui si comprendono tutte le diverse maniere di moltiplicazione che si scorgono nel regno animale. Ed ella è ripruova dell'indefinita capacità del principio senziente, il quale o per estendersi o per moltiplicarsi non esige che certe condizioni, le quali tutte si riducono a quella di trovare una materia disposta ad essere suo termine, che si continui alla prima posta dall'autore della natura.

Or poi, la diversa perfezione degli animali dipende, come vedemmo, da un sentimento più vario insieme e più uno: la maggior varietà di sentimento suppone una maggiore complicazione di organi, e la maggiore unità di questo sentimento dipende dal minor numero di centri fra gli organi sensitivi. Quindi è, che gli animali perfetti hanno un centro solo sensitivo, e che la loro moltiplicazione non può nascere che mediante la formazione di un nuovo centro in essi indipendente dal primo, come abbiamo accennato.

ARTICOLO VI.

SI SCIOGLIE LA DIFFICOLTA', CHE LA SEMPLICITA' DEL PRINCIPIO SENZIENTE PUÒ ECCITAR NELLA MENTE CONTRO L'ESPOSTA DOTTRINA.

Contro l'esposta dottrina ben veggo che facilmente dee sorgere nelle menti una difficoltà, procedente dall'essere il principio senziente semplice ed inesteso. Come è possibile, si dirà, che ciò che è semplice si divida in due o in più? questo si può far solo di ciò che ha parti.

E se i due, o i più in che si moltiplica l'uno, fossero parti di quest'uno, l'obbiezione sarebbe fortissima ed invincibile; perocchè ciò che risulta da più parti non può esser semplice. Non vale l'argomento all'incontro, ove non trattasi di dividere in parti ciò che è semplice ed inesteso; perocchè altro è dividere una cosa in parti, ed altro è il moltiplicarsi una cosa in più, ciascuna delle quali sia intera e perfetta, e ciascuna semplice. E questo è il caso nostro.

Ad agevolare l'intendimento di questo fatto conviene ben avvertire, che tutta la difficoltà d'intenderlo nasce dal falso concetto, come ho detto più volte, che si forman gli uomini del semplice e dell'inesteso. Essi non sanno pur concepire un essere privo di estensione, se non considerandolo ristretto in un punto matematico, il quale è privo di parti. E certo, che se l'inesteso di cui parliamo non fosse più che un punto matematico, sarebbe difficile assai a concepire, come egli si potesse moltiplicare; quantunque sotto un aspetto potrebbe dirsi, che anche nel punto matematico si concepisca una certa moltiplicità, quando egli si fa termine non di una linea sola, ma di molte, come avviene del centro in un circolo, termine di tutti i raggi.

Ma la semplicità del principio senziente è di tutt'altra natura; ella è una semplicità, che non pure esclude l'estensione, ma ben anche ogni relazione con essa, relazione la qual si trova nel punto, che è il confine della linea: è una inestensione dunque consistente in una *virtù* atta a produr certi effetti, che si dice semplice ed inestesa, perchè appartiene ad un genere di cose interamente diverse da quelle che sono nello spazio.

Questa specie di semplicità del principio senziente non gli toglie il poter terminare in uno esteso continuo la sua operazione, come il fatto dimostra avvenire; anzi osservammo, che non si potrebbe dare il continuo in modo alcuno, se non a condizione di un principio semplice, che il percepisse; perocchè il concetto del continuo esige, che tutte le parti appariscano contemporanee e senza interruzione fra loro, il che non può farsi, se non si supponga che appariscano ad un principio semplice, la virtù del quale possa, rimanendo identica, diffondersi contemporaneamente in tutti i punti di esso continuo.

Adunque si può dire, che il principio senziente aderisce a tutte le parti di quel continuo, che forma il termine del sentimento; e vi aderisce di maniera, che questa virtù identica si trova contemporaneamente in tutti i punti della cosa estesa sentita; e solo a questa condizione, per ripeterlo di nuovo, può darsi sensazione di cosa estesa, e continua.

Non si dee già atterrirsi dal sembrarci misteriosa e singolarissima questa coesistenza del principio senziente in tutte le parti assegnabili dell'esteso sentito; piuttosto si dee contentarsi di vedere, che nel fatto la cosa è così; e che non può essere al tutto altramente, conceduto che s'abbia aversi da noi una sensazione continua, e un'idea del continuo.

Ritenuto poi questo fatto, tale quale il troviamo in natura, che difficoltà può egli aversi all'immaginare, che dove un continuo sentito si divide in due, mediante la divisione, accada di poter assegnare all'uno e all'altro continuo il suo principio senziente? Questo principio era presente in tutti i punti del continuo prima che il continuo si dividesse in due: diviso il continuo in due minori, il principio senziente dee trovarsi pure in tutti i punti assegnabili de' due continui; ma il principio senziente che si trova insidente in tutti i punti di un continuo, non può più aver alcuna comunicazione col principio senziente che insiede in tutti i punti dell'altro continuo, appunto perchè i due continui sono già separati, e non formano più una cosa sola, ma due. Che se suppor si volesse, che un principio solo ed identico terminasse la sua azione nei due continui separati; in tal caso si giuocherebbe d'immagi-

Vi sono delle proprietà che formano l'essenza dell'animale, e ve ne sono delle altre, che quantunque non costituiscano assolutamente l'essenza dell'animale, tuttavia l'esperienza mostrar potrebbe, ch'elle fossero egualmente comuni a tutti gli animali esistenti.

Ora le proprietà essenziali sono contenute nella definizione da noi data dell'animale, e tutte si riducono al sentimento materiale: le proprietà poi che si trovasser nel fatto esser comuni a tutti gli animali, sebbene non costituenti l'essenza di essi, formerebbero quella parte della definizione, che potrebbe esser perfezionata continuamente mediante le nuove scoperte.

Tali proprietà comuni agli animali, ma non propriamente essenziali, potrebber essere, a ragion d'esempio, la nutrizione e la generazione; come pure un proprio tessuto celluloso, pastoso, turgido (1). Al contrario l'esperienza potrebbe dimostrare, che que' caratteri che si tenevano comuni agli animali tutti, veramente non eran tali. Indi potrebbe venire variamente espressa la definizione dell'animale secondo le diverse variazioni a cui soggiacesse la scienza della natura. E nulladimeno, le modificazioni a cui soggiacesse, mediante il progresso delle scienze sperimentali, la definizione dell'animale, non potrebbero mai mutarne la base, la quale è sempre riposta nel sentimento;

---

(1) Le maniere onde l'animale si nutre e si moltiplica, come è noto, sono variatissime. Vi sono molti animali, *où l'on n'aperçoit aucune bouche, et qui ne peuvent guère se nourrir que par l'absorption de leurs pores* (Cuvier, *Le règne animal*, T. II). Tali sarebbero le spugne, tenui gelatine, che tocche danno segno di contrazione senz' alcuna traccia d'apparato digestivo, solo aventi de' pori sparsi in su tutta la superficie, i quali palpitando fecero credere che fossero altrettante boccucce, per le quali assorbendo, quell'animaletto si nutrisse. I così detti *infusorj*, principalmente pel tessuto celluloso di cui son formati e pe' fenomeni del movimento vennero riposti nel regno animale. Fu essi tuttavia non si scorgono nè occhi, nè muscoli, nè nervi, nè vasi, nè organi per la respirazione o per la generazione, nè traccia di bocca o apparato digestivo; sono corpicciuoli gelatinosi, traspareoti, contrattili, ed omogenei, tenerissimi, e ciò non ostante irritabili in tutti i punti. Gl'indizj di stomaco cominciano ne' vorticelli, e ne' rotiferi. Egli non ripugna intrinsecamente che questi esseri sentano; ma converrebbe che il lor sentimento fosse contesiato da prove indubitabili, prima di poterli con certezza riporre fra gli animali.

e non verrebbero a cangiare se non le sole parti accessorie di essa definizione, che come non necessarie, noi abbiamo ommesse. Laonde egli è a torto, che alcuni filosofi naturali negano possibile la definizione dell'animale, o l'aspettano solo da una consumata e perfetta esperienza, da cui siamo ancora troppo lontani; quando anzi egli basta la sperienza facile e indubitata, che ci annunzia l'esistenza del sentimento corporeo, a formarci un fermo concetto dell'animale, e a definircelo con un carattere immutabile. Che se noi non sappiamo ancora perfezionare questa definizione quanto alle parti accessorie che potrebbero esservi aggiunte, se non sappiamo ancora dire esplicitamente che cosa il sentimento materiale, nel quale l'essenza dell'animale è riposta, tragga dietro a sè nell'ordine de' fenomeni extra-soggettivi, questo non toglie alla data definizione nè l'esser vera, nè l'esser quanto all'essenza completa.

Osserverò finalmente, che ciò che può aggiungere alla definizione dell'animale un perseverante osservare e sperimentare, non può riuscire ad altro che a determinar meglio la legge di relazione « fra l'ordine de' fenomeni soggettivi, e l'ordine de' fenomeni extra-soggettivi ». Conciossiachè egli è certo, che con questa parola « animale » comunemente s'intende l'ordine soggettivo, ma segnato, per dir così, e dimostrato, quasi con altrettanti indizj, co' fenomeni dell'ordine extra-soggettivo. Laonde questo nesso bene descritto e caratterizzato è ciò che può adornare la sopra indicata definizione.

CAPITOLO XVI.

DELLA FANTASIA: DESCRIZIONE DI QUESTA FACOLTA'.

Noi abbiamo fin qui ragionato del sentimento fondamentale e delle sue modificazioni, in quanto queste costituiscono la *sensitività esterna* dell'animale.

Ma oltre queste modificazioni esterne, il sentimento fondamentale soggiace a un' altra specie di modificazioni, e son quelle della fantasia, di cui or noi dobbiamo favellare.

I fenomeni che questa potenza maravigliosa ci presenta si

riducono ad un riproducimento o rieccitamento delle sensazioni avute, e convien confessare, che queste sensazioni ripristinate dalla forza fantastica sono talora di tal vivezza, che ci è impossibile il distinguerle dalle sensazioni stesse, come principalmente si sperimenta nel sogno, nello stato di pazzia, e in quello di visione fantastica.

A mio parere, questa potenza consiste veramente in una forza che ha l'anima di rinnovare effettivamente con più o men di efficacia le sensazioni avute.

A chiarire il concetto di questa rinnovazione di sensazioni, che internamente nasce per l'efficacia dell'anima, si considerino i filamenti nervosi come aventi due estremità; l'esteriore, che finisce in tutta la superficie del corpo umano, e involge i suoi capezzoli sensitivi sotto l'epidermide, dentro la cute; e l'estremità interiore, che mette probabilmente e finisce nella midolla spinale, o nel cervello, o in altra parte dovecchessia. Ora la legge dello svegliarsi una sensazione nell'animale si è, « che debba precedere un oscillamento, o un tremito, o comecchessia un movimento nel filamento nervoso o sostanza sensibile ». Ora questo movimento e scotimento del nervo può aver sua cagione in due specie di stimoli, secondo le due estremità del nervo medesimo: la prima specie è quella de' corpi esteriori che stimolano di fuori il nervo e vi fanno impressioni sensibili: l'altra è interna, cioè lo stimolo è la stessa attività dell'anima, la quale ha virtù e potenza di muovere il nervicciuolo comunicandogli il moto dall'altra estremità. Che se quest'azione dell'anima produce nel nervo una vibrazione o alterazion simile a quella prodotta dallo stimolo esteriore, dee di conseguente apparire un sentimento simile alla sensazione provata, sempre per la stessa legge di paralellismo, di cui abbiam favellato, fra i movimenti extra-soggettivi di certe parti del corpo e le sensazioni.

Questa maniera di concepire la virtù fantastica mi viene dai fatti dell'esperienza, e dall'induzione.

Perocchè egli è un fatto, che l'anima ha potenza di muovere le parti del proprio corpo.

Non dico solo le membra maggiori, come le gambe e le braccia e la testa e il tronco, ma ben anco delle parti minutissime, di cui non osserviamo così facilmente, che i moti

procedon dall' anima, se non vi poniamo molta attenzione. È portata ad un uomo una lettera, la qual gli reca novella gratissima: certo è l'anima, è il suo *intendimento* e non il suo corpo quello che appercepisce il lieto avvenimento: ma l'anima razionale non tiene in sè la gioja, ne diffonde gli effetti a tutto il corpo: chi è dunque, se non l'anima conscia dell'insperato avvenimento, che operando sul cuore e sui vasi accelera la circolazione del sangue, e lo spinge con veemenza fin negli ultimi meati capillari, onde tutto il volto in vermiglio se ne dipinge? Che se la notizia è improvvisamente infausta, tosto ne seguita l'impallidire della faccia, segno che l'anima rallenta allora quella forza che ella esercitava in sul cuore e in sulle arterie, onde il sangue non cacciato più con egual impeto, non gonfia di sè ed arrossa gli ultimi vasellini. Il perchè l'anima or immediatamente ne' nervi, or mediatamente negli organi per altro insensibili, produce nel corpo variissimi e complicatissimi moti, e talor là dove meno si crederebbe (1). Vidi io più volte Giuseppe Bartolammeo Stoffella, mio concittadino, muover gli orecchi, come si narra dell'Albino, e di Mens chirurgo parigino (2), ad arte appresa con replicati tentativi. Noi restringiamo e rallarghiamo il foro dell'iride instintivamente a fin di riparare la retina dalla violenza della troppa luce, o di raccogliere la troppo scarsa. Or questo movimento può l'anima apprenderlo a fare anco volontariamente, come è pure riuscito a Felice Fontana (3) e ad altri. Laonde cred' io per fermo,

---

(1) Bastò un improvviso spavento a far venire a taluno d' un tratto canuti i capelli, come si può vedere nello Schenckio e in altri che ne registrano i casi. Un altro effetto del terrore è il rizzarsi de' capelli. Non ha dunque l' anima potenza fin di muovere i capelli, che pur sono parti che godono d' una vita inferiore alle altre?

(2) V. il Le-Cat, che nel suo *Trattato de' sensi* (in 2 vol. Paris 1767) mostra la mobilità dell'orecchio, e reputa al poco esercizio il non sapersi muovere comunemente.

(3) Vedi il bell' opuscolo « De' moti dell' Iride » di Felice Fontana. — So bene, che il più de' moderni anatomici negano che v' abbiano nella pupilla de' muscoli, pe' quali la volontà possa operare il restringimento e il rallargamento. E il fenomeno dell' allargarsi della pupilla esposta alla luce lo spiegano per l' afflusso del sangue, che vi corre in conseguenza della irritazione che vi fa la luce. Ma che vi sieno state persone, le quali

che « tutti que' movimenti che *istintivamente* si fanno nel corpo nostro (e son tutti quelli, onde viviamo ed operiamo) si potrebbero anco fare *volontariamente* da un'anima a ciò esercitata »: e dico esercitata, perocchè l'apprendere a fare que' movimenti determinati anzi che altri, ella è un'arte, nè basta che l'anima n'abbia la potenza del muovere le parti, ma egli è uopo che essa abbia altresì la cognizione acquisita e pratica del modo di usare di questa sua potenza, acciocchè questa potenza possa ubbidire alla libera sua volontà (1).

Non è qui il luogo di cercare come l'anima impari quest'arte di muovere le diverse parti del proprio corpo, nè quali leggi presiedano a questi movimenti volontarj. Qui solamente ci basta di conoscere l'esistenza di questo potere dell'anima sulle varie parti del corpo, a poter conchiudere per induzione, che ella abbia altresì la virtù di muovere a sua posta i nervi e il cervello, con que' movimenti appunto a cui s'accompagnano le sensazioni, in questo modo risuscitandole, le quali risuscitate si chiaman poi fantasmi, o immagini.

Un altro fatto, su cui si fonda questa conghiettura circa il modo di spiegare la forza fantastica dell'anima, si è quello che dicevamo, la fantasia prestarci talora delle immagini di tal vivezza ed evidenza, che ci inducono persuasione fermissima della presenza dell'oggetto immaginato. Il dottor Pinnel, dopo aver descritta una donna visionaria, che ebbe sott'occhio lungamente, osservando la natura e l'effetto di quelle immaginarie sue visioni, e com'essa rimaneva pienamente convinta della realità delle cose vedute come se le ferissero veramente i sensi, conchiude colla seguente riflessione: «Questa non « è certamente una reminiscenza, è proprio una conoscenza « instintiva, un reale affascinamento interiore, il cui effetto è

---

pervenissero a comandare alla pupilla di stringersi e di rallargarsi, egli è innegabile. Io non sostengo dunque che in ciò facessero uso di fibre muscolari che fosser nell'iride: mi contento dell'affermazione del fatto. E perchè non potrebbe la volontà aver eseguiti que' movimenti anco col fare affluire maggiore o minor copia di sangue nella pupilla?

(1) Il Roberti nella graziosa sua lettera d'un fanciullo di 16 mesi parla dell'arte che apparano i bambini di muover gli occhi da prima immobili e stupidi, perchè l'anima non n'ebbe appreso ancora il reggimento.

« analogo a quello che potrebbe essere eccitato da una viva « impressione sull' organo della vista » (1). Lo stesso affatto interviene ne' sogni, ne' quali non nasce per lo più il menomo dubbio sulla realità degli oggetti da noi veduti, delle azioni fatte, e de' ragionamenti avuti. Le superstizioni e principalmente l' idolatria ha per sua principal fonte la virtù fantastica dell' anima; e può dirsi con verità, che essa è la principale fra le cause occasionali degli errori (2).

CAPITOLO XVII.

DELLA FORZA DELLA FANTASIA NE' SOGNI.

Uno de' fenomeni singolari della fantasia si è quello del vederla attivissima nel sonno, quando tutto il corpo giace in uno stato d' indebolimento, e sono chiusi i sensi esteriori.

Mi si permetta di proporre non già una spiegazione di questo fatto, ma una semplice mia maniera di concepirlo. Ella

---

(1) *Tratt. della alienazione mentale*, Sez. II, VII. — Il dott. Lorenzo Martini ricorre all' immaginazione affin di spiegare il calore che sente talora l' ammalato mentre la cute è fredda. « Non è difficile di spiegar « questo fenomeno, dice. Esso è subordinato alle leggi dell' immaginazione.

« Perchè vi sia sensazione per la prima volta, è necessario che vi sia « l' impressione d' una potenza od anco la sottrazione di qualche potenza. « Ma poi in seguito nel comune sensorio possono rinnovarsi gli stessi mo- « vimenti, e destarsi le stesse percezioni. Un corpo più caldo del nostro « corpo opera sulla cute. Si fa un' impressione la quale tramandata al co- « mune sensorio fa che l' animo provi la sensazione del calore.

« Un corpo meno caldo opera similmente su di noi. Il nostro corpo in « una parte od in tutta la sua superficie perde alcun che di calorico: la « nostra anima è consapevole d' un mutamento di stato: sente, cioè il « freddo.

« Ma in seguito possono nel comune sensorio destarsi gli stessi movi- « menti. Se si desta il primo si proverà calore: se il secondo, si sentirà « freddo.

« Quello che qui è da notare si è che la rinnovazione de' movimenti « sensorj cerebrali, dai quali procede il sentire o caldo o freddo, non « sono sensibilmente volontarj: ma procedono da una cagione morbosa ». (*Lezioni di fisiologia*, lez. 77).

(2) Noi abbiamo enumerate sette cause occasionali degli errori nel *Nuovo Saggio*, Sez. VI, P. IV, cap. III, art. III.

servirà forse di ajuto a' filosofi, che vorranno investigarne un'altra migliore, e più conforme a tutti i fatti, che potranno raccorsi continuandosi nell'osservare.

Io immagino tutto il sistema nervoso come avente due estremità, l'una delle quali termina principalmente nell' organo cutaneo, e l'altra nel cervello o nella midolla spinale. Questi nervi, organi del sentire, vengono mossi pure da due specie di stimoli, gli *esterni*, che sono stranieri al nostro corpo, o per dir meglio, sono tutta la materia straniera agli organi delle sensazioni, e l'*interno*, cioè la forza motrice dell' anima. Or si supponga, che i filamenti nervosi abbiano due movimenti periodici. Col primo movimento il filamento nervoso lentissimamente si protenda dall'interno all'esterno, e vada sporgendo i suoi capezzoli verso al di fuori, quasi come si stendono in fuori le corna della lumaca, o in altro modo simigliante. Ma questa protensione de' nervicciuoli, lenta ma continua verso al di fuori, dee avere un termine estremo, in cui pur conviene che si fermi. Venuto dunque a questo termine estremo, che è il massimo di attività quanto al sentire esterno, il nervicciuolo non può dimorare a lungo in quella estrema tensione senza provarne lassezza. Questa lassezza del nervo proteso al di fuori, giunta a certo grado, è cagione del movimento contrario del nervo stesso, il qual nervo toglie a muoversi dall'esterno all'interno, e trae dentro allora tutti i suoi capezzoli che avea espansi e sposti in fuori; il qual movimento retrogrado si continua fino a tanto, che questo ritirarsi del nervo sia giunto al sommo suo termine opposto; nel quale stato dee avvenire, che come le estremità esteriori del nervo son chiuse e tirate addietro, così e converso sien protese e sporgenti le estremità o capezzoli interiori del nervo stesso. Giunto poi a questo stato di sommo ritiramento, non dura nè pure in esso gran fatto il nervo medesimo, ma quasi riposatosi quivi alquanto della sofferta stanchezza, e ripresa lena, egli rincomincia il suo natural movimento dal di dentro al di fuori; e questi due lentissimi movimenti periodici si alternano senza posa nell' umana vita.

Ognuno vede, che supponendo avvenire cotali due movimenti insensibili del sistema nervoso, essi spiegherebbero il periodo della veglia e del sonno.

Perocchè la veglia sarebbe quel tempo in cui il sistema nervoso trovandosi alacre e attivo, invitato dalla natural vaghezza di avere le sensazioni, va egli stesso incontro agli stimoli esteriori, e si apre ed espande al di fuori per riceverne a suo agio le impressioni. Ma dopo averle lungamente godute, spossato finalmente dall' azione vitale, e dal suo estremo protendimento che n'era l'effetto, si va insensibilmente ritirando e richiudendo in sè; il che è un cessare dall'operare e un concentrarsi a riposo fino a che restando del tutto chiuse le estreme papille nervee non ammettono più le esteriori impressioni, come accade nel sonno. E ad ajutare questo periodico movimento, l'autore della natura nella sua infinita sapienza ordinò, che al giorno succedesse la notte, in cui cessasser gli stimoli della luce e del calore, e si diminuisse fino la vivacità dell'aria col non uscire più dalle piante l'ossigeno, che vi suol cavare la luce, il qual ossigeno, come vedemmo, è il principal forse eccitator della vita.

Quindi stesso seguita anche un modo assai facile di concepire il rafforzamento della fantasia, che dee seguirne al tempo notturno, e nello stato di sonno.

Perocchè in prima il solo cessare nelle tenebre di tanti stimoli alla nostra sensitività esteriore, già dee pur questo rendere più attiva la fantasia, secondo quella legge, che « la forza dell'anima, più concentrata ch'ell'è in minor numero di potenze, più ella è valente »; ond'accade, che i sensi si rendon più acuti in quelli, che ne hanno perduto alcuno, poniam ne' ciechi. Ma se questo spiega in qualche modo la forza maggiore della immaginazion nelle tenebre, non ispiega quella massima de' sogni. A spiegar la quale parmi condurre ottimamente la supposizione da noi fatta; perocchè come al venire del sonno si sottraggono i nervi agli eccitamenti esterni così ritirandosi internamente e spandendosi e protendendosi nelle loro interne estremità che mettono nel cervello o nella midolla spinale, debbono esser più atti a' ricevervi l'azione e il movimento degli stimoli interni, o sieno questi i fluidi, e i solidi dello stesso corpo, o sieno la virtù dell'anima, che, continuandosi ai movimenti di questi fluidi e solidi, ordina ai nervi di muoversi, ed effettivamente li muove come è biso-

gno, acciocchè ne nascano le immagini; il qual movimento che l'anima vi cagiona, parmi probabile che debba cominciare in quelle interne estremità che noi supponiamo (1).

E benchè io non dia questa maniera di concepire l'immaginazione e i suoi fenomeni se non come una cotal supposizione o conghiettura, ciascuno però vedrà facilmente, ch'ella non è fondata al tutto in aria, ma su de' fatti che le danno qualche probabilità; fra i quali uno è questo, che l'anima indubitatamente concorre coll'attività sua al ricevimento dei sentimenti; e che vi concorre anche segnatamente con dare al nervo quel dato atteggiamento e aprimento, che è necessario a ricever meglio l'impressione, e che ella lo applica e adatta all'oggetto, e gli va come incontro a fine di accoglierne meglio l'operazione. Questo si vede a ragion d'esempio nell'affissare che facciamo degli occhi quando vogliam vedere una cosa più distintamente, come s'ella ci piace e la vagheggiamo, o quando la luce essendo scarsa suppliamo quasi al suo mancamento coll'attuare meglio la virtù visiva, ovvero sia quando l'oggetto sguardato è oltremodo minuto, sicchè ci bisogna aguzzar gli occhi

« Come vecchio sartor fa nella cruna » (2).

---

(1) Materia di belle osservazioni ed esperienze dovrebbe essere l'investigare qual sia la condizione elettrica delle due estremità nervose di cui parliamo. Già le sperienze di Matteucci sopra la torpedine prelusero a una tale ricerca. Egli pretende aver provato 1.° che l'elettricità producente la scarica nella torpedine emani dal quarto lobo del cervello, onde vengono i nervi che vanno agli organi elettrici; 2.° che tagliati o legati questi nervi cessa ogni effetto elettrico; 3.° che anco nella rana la legatura del nervo sospende la corrente propria dell'animale; 4.° che all'incontro il legamento de' detti nervi non sospende il passaggio della corrente elettrico-chimica semplice nè nella torpedine, nè nella rana, apparendo in tal modo che l'*elettricità animale* ha sue leggi proprie, e non comuni all'elettricità ordinaria.

(2) Che cosa è lo *sguardo* se non un volgere e intendere il nervo dell'occhio presentandolo acconciamente all'oggetto che si vuol vedere? Laonde i fisiologi divisero le sensazioni in *attive* e *passive*. Più veramente ogni sensazione è passiva; e tuttavia l'anima concorre a produrre questa passività sua con un grado minore o maggiore di sua attività. Le lingue segnano quest'attività dell'anima con ispeciali vocaboli: quando quest'attività è molta, non si dice più *vedere*, ma *guardare*; non più *udire* semplicemente, ma *ascoltare* od *origliare*: differenze che si trovano in tutte le lingue; onde i vocaboli latini *videre*, ed *aspicere*; *audire*, ed *auscultare*, ecc.

Lo stesso dicasi del tender che facciamo l'orecchio a raccoglier suoni o voci lontane, o le parole di un dicitore che molto ci piacciono; e una somigliante tensione e applicazione si suol fare nell'organo dell'odorato e del palato (1), e fin anco del tatto. Perocchè io non dubito, che quando noi vogliam sentire le sottili differenze delle cose col palpar della mano, non pure accomodiam quest' organo stringendolo a tutte le superficie degli oggetti, ma ben anco protendiamo e spandiamo le papille nervee, nelle quali raccogliam l'impressione, al che fare prontamente diventan maestri i ciechi.

Non par dunque se non conforme a questi fatti il credere, che l'anima, avida di sensazioni, ove le comincia appena a sentire, vada tantosto incontro agli oggetti che gliele cagionano, collo stendere fuori verso di essi i nervicciuoli a riceverle, come i fiori si aprono a ricever la luce, l'aria e la rugiada; ed è questa voglia e inclinazione a sentire, e a sentir nuovamente e vivamente, che fa volgere gli occhi del bambino ad ogni spiraglio di luce, e che spiega tutti, si può dire, i movimenti dell'età infantile, i quali sembrano aver tutti per fine il procacciare a sè stesso sensazioni vive e varie perpetuamente.

E giacchè siamo in sul far conghietture, aggiungerò sembrarmi assai verisimile, che l'alterno movimento de' nervi, che io suppongo avvenire nell'animale, cominci coll'uscire dal ventre materno all'aria e alla luce; sicchè fin a tanto ch'egli si trova nello stato di feto, manchi il detto movimento, e forse i nervi sieno raccolti a stato di sonno o di sopore costante; ma che poi in virtù de' nuovi stimoli esterni dell'aria e della luce cominci il detto movimento nervoso insieme colla respirazione. E il molto dormir de' bambini proverebbe appunto quella gradazione, secondo la quale l'animale assopito impara un po' alla volta a svegliarsi, a metter, cioè a dire, in gioco i nervi nel modo detto (2).

E alla conghiettura che facciamo dell'esistenza di questo alterno movimento ben s'accomodano altri ed altri fatti.

---

(1) L'Haller pretende che in gustando i sapori le papille nervee s'innalzino visibilmente.

(2) È opinione di Buffon e d'altri naturalisti, che il feto nell'utero materno sia immerso pressochè in un continuo sonno.

Perocchè all'inclinazione che ha l'anima di farsi incontro alle sensazioni, è pur dovuto il rinvenire dal sonno ad uno strepito, o ad altra impression forte che si faccia su chi dorme, la quale impressione richiama e rivolge l'azion dell'anima verso il di fuori, onde nasce la veglia (1).

S'accorda parimente alla fatta supposizione quell'altro fatto, che uno stimolo troppo forte, massimamente se è applicato universalmente a tutto il corpo, lungi dal produr veglia cagiona sonno. Così un eccessivo freddo addormenta (2): il dolore eccessivo cagiona pure lo stesso effetto, come anco la somma stanchezza. La spiegazione di tutti questi fenomeni riesce facile, ove sia dato per vero, che la veglia consista in un protendimento de' nervi, invitati alla vaghezza delle sensazioni, per sè stesse piacevoli sempre all'anima se non sono eccessive. Che se sono eccessive, ne dee avvenire che il nervo fugga da esse e si ritragga per doppia cagione: la prima, perchè la vivezza dello stimolo dee avere accelerato il movimento del nervo, e questo esser giunto più ratto al suo estremo protendimento, da cui comincia il natural suo ritrarsi; l'altra, perchè esso nervo rifugge dallo stato di troppa molestia con movimento instintivo, pari a quello, poniamo, onde si restringe il foro dell'iride quando l'occhio è offeso da una soverchia luce.

Inoltre nella fatta supposizione agevol cosa tornerebbe lo spiegare il sonno parziale, a cui soggiace qualche parte del corpo, e non tutto; e generalmente tutti i sonni morbosi, che

---

(1) Merita di essere considerato il fenomeno, osservato da Verduc e da altri, che un suono o altra impressione sulla cute che ci risvegli violentemente, è sentito più forte in quell'atto, che nella veglia. Avverrebbe questo fatto per la celerità onde il nervicciuolo corre a raccoglier l'impressione dello stimolo? e converrebb' egli a questa *celerità* attribuirsi in gran parte la vivezza della sensazione, anzichè alla qualità della fibra stessa? e questa *celerità* di moto del nervo sarebb'ella l'effetto di un grado maggiore di attività, onde concorre l'anima alla produzione della sensazione?

(2) L'opporre qui, che il *freddo* non è stimolo, sarebbe vana sottigliezza. Pel *senso*, qualunque causa di mutazione in lui è stimolo. Il fermarsi di un orologio o d'un mulino sveglia ugualmente che uno strepito: parlandosi di senso, è l'anima propriamente, a cui viene applicato lo stimolo, più tosto che il corpo.

debbon procedere da un' alterazion cagionata in quell' alterno muoversi de' nervi, quasi spola di tessitore.

Finalmente un altro fatto assai notevole, che parmi di poter io chiamare in sostegno della supposizion da me fatta, si è quello della compression del cervello a cui seguita nell' animale stato di sonno. Le esperienze che tolse Haller di ciò comprimendo il cervello de' bruti, sono notissime. Fu compresso il cervello parimente in uomini, e se n' ebbe sonno. Bonnet, Vallins, Fantoni, Wepfer, Bautin ed altri osservarono, secando il cranio di persone dormigliose, che alcuni tumori comprimevano in essi la massa encefalica: Willis trovò in alcuni le meningi infiammate e riboccanti di sangue: altri trovarono i ventricoli del cervello premuti dal siero. Planque attesta di aver veduto il sonno cagionato da ferite che penetravano nel cervello. Atkins spiega il letargo frequente ne' paesi caldi colla maggior espansione di sangue nel cervello atta a cagionarvi della compressione. Ora chi non vede che il movimento da noi supposto ne' nervi s' accorderebbe a pieno con queste osservazioni? Perocchè col ritirarsi di tutto il sistema nervoso verso il cervello, ne dovrebbe naturalmente venire un cotal rigonfiamento di questo, ed una cotal compressione (1): quando all' opposto non vi ha nulla che provi la detta compressione avvenire per affluenza di sangue al capo, conciossiachè in contrario si osserva conciliarsi anzi il sonno da quelle cagioni che dal capo divertono il sangue e l' allettano altrove, come da' bagnuoli, o pediluvj.

E qui meriterebbe considerazione non piccola fors'anco l'assorbimento chilare che si opera nel sonno maggiore che in veglia; nel quale stato di sonno s' aumentano parimente tutti gli altri assorbimenti, a cui sembra mirabilmente accordarsi il movimento a ritroso de' nervi da noi supposto (2).

---

(1) A. C. Lowy differisce dall' Haller circa il determinare la cagione del sonno in questo, che quegli non attribuisce il sonno alla compressione del cervello, ma alla compressione del cervelletto. D. Hartley ricorre anch' egli alla compressione a fine di spiegare la sonnolenza de' bambini attribuendola alla soverchia pienezza del capo.

(2) Trovo citata questa sentenza d' Ippocrate, « I movimenti nel sonno « dirigonsi all' indietro »; ma non avendo io qui l' opere d' Ippocrate alle mani, non posso esaminare qual senso si convenga attribuire a quelle parole.

Che se ne' mentecatti noi veggiamo pure attivissima la fantasia e torpido il senso esterno, e tuttavia patir essi molto di veglia, ciò si dee riportare manifestamente ad uno straordinario eccitamento del sistema nervoso, che non permette ai nervi ed al cervello il riposarsi: sicchè se v' ha in essi movimento di nervi all'indietro, questo movimento è violento e incostante, non è quell'allentamento naturale che sia atto a produrre i fenomeni che accompagnano il sonno: i pazzi si possono in gran parte paragonare a' sonnamboli.

CAPITOLO XVIII.

SI CONTINUA A PARLARE DELLA MANIERA DI CONCEPIRE L'IMMAGINAZIONE.

Nella maniera esposta di concepire la fantasia può anco vedersi ragione, onde le immagini talora più e talor meno differiscono dalle sensazioni, sia in vivezza, sia in qualità.

Perocchè non è maraviglia, che vi si scuoprano il più delle volte delle notabili differenze, quando si considera, che il movimento o alterazione nervosa che precede il sentire, nell'immagini viene da uno stimolo diverso, che non sia nelle sensazioni, cioè da uno stimolo interno che opera con leggi diverse dall'operar de' corpi sui nostri sensi esteriori.

E se ciò spiega le differenze fra le immagini e le sensazioni, spiega pure l'esser esse talora uguali a segno da non poterci noi trovar differenza alcuna, come dicemmo, nè poter distinguere se l'oggetto sia presente, o non sia. Conciossiachè niente impedisce che l'alterazione nervosa prodotta dalla cagione interna riesca talor sì perfetta, che non differisca più in nulla da quella che è prodotta dalla cagione esterna.

Noi potremmo proporre molte questioni intorno alla potenza dell'immaginare; e fra l'altre quella, « perchè l'anima non possa suscitare se non le sensazioni già avute, e non mai di nuove »; ma ciò ci metterebbe troppo dentro al discorso dell'attività dell'anima sensitiva, e delle leggi secondo le quali ella opera; il che appartiene alla seconda sezione di questo libro, a cui tosto poniam mano.

SEZIONE SECONDA

DELLE FACOLTA' ATTIVE DELL' ANIMALE, O SIA DELL' *ISTINTO.*

CAPITOLO I.

DELLE DUE FORZE ORIGINARIE DELL' ATTIVITA' ANIMALE.

Noi abbiamo detto, che il *sentimento* non potrebbe nascere se il principio senziente non vi cooperasse colla sua attività.

In fatti come si potrebbe concepire che si suscitassero sensazioni in un principio privo di ogni attività? questo principio sarebbe morto, e non sentirebbe meglio di un sasso. Nel fatto adunque del sentimento corporeo si scorge bensì una passività nel principio senziente, ma una passività e ricettività non al tutto inerte e priva di azione, una passività che *spontaneamente* è passiva, una ricettività che riceve cooperando ella stessa affinchè accada questo ricevimento. Non ci ha qui propriamente una *relazione*, ma bensì una *cooperazione:* senziente e sensifero sono due principj che cooperano a produrre il sentito: e dato il sentito, vi ha il *sentimento.*

Nè si prenda abbaglio, supponendo, che il *senziente* e il *sensifero* precedano anco di tempo al *sentito*, come precedono quanto al loro concetto: noi l'abbiamo osservato, questa precedente esistenza a noi non consta in alcun modo. L'unico progresso possibile delle nostre idee è questo: abbiamo il *sentimento* datoci bell'e formato da natura, quest'è il fatto da meditare. In questo sentimento dato, mediante l'analisi e il ragionamento noi rinveniamo una doppia azione continua ed immanente, onde il sentimento stesso viene continuamente producendosi: questo è il risultato della meditazione.

Perciò noi induciamo la realità di due principj agenti (senziente e sensifero) dall'esame del loro prodotto, che è il *sentito*, o sia il *sentimento* medesimo.

La cooperazione poi del *principio senziente* nella produzione

del sentimento, non ci vien solo provata dalla meditazione sui costitutivi del sentimento, ma ci provano il medesimo molti fatti, che si possono da noi agevolmente osservare.

Perchè un dolor maggiore ci diminuisce o toglie la molestia di un dolor minore, se non perchè quello sottrae a questo l'attività del principio senziente? Anco, ove si ponga in contatto con una membrana mucosa un corpo straniero, la prima volta n'abbiamo sensazion di dolore, ma ripetuto o prolungato il contatto, diminuisce ogni giorno la dolorosa sensazione, fino che del tutto si annulla. A produrre questo fatto sembra concorrere non poco l'attività dell'anima, che va sottraendosi a quella sensazione troppo molesta. La nostra stessa cute, che sente vivamente il passaggio repentino del caldo al freddo, viceversa si fa insensitiva alla temperatura dell'atmosfera mantenuta costantemente allo stesso grado. Molte cagioni in ciò influiscono certo; ma una delle principali io credo non improbabile essere l'accennata, cioè il ritirarsi dell'anima dal concorrere colla sua azione a muovere il nervo, come faceva a principio, e fors'anco il resistere positivamente dell'anima stessa al movimento del nervo, impedendo così ch'egli prenda quel guizzo che gli è necessario acciocchè risponda il sentimento.

Altra prova dell'azione che pone il principio senziente in produrre il sentimento, si è il vedere come il corpo animato mostra uno stato tutto diverso d'allora che è privo dell'anima; sicchè non v'ha dubbio, che l'anima, o sia il principio senziente, informi il corpo, dandogli quel tono, quella mobilità, e in una parola quelle proprietà, che egli presenta all'extra-soggettiva osservazione.

Egli è dunque indubitato, che la prima attività dell'anima è quella ond'essa coopera alla produzione del sentimento.

Ma oltre di questa, l'anima ha un'altra forza: quella per la quale essa agisce dopo che il sentimento è già prodotto, eccitata e mossa ad agire dal sentimento medesimo. Qual dubbio, che ciò che muove l'animale appena nato a poppare e a far altri movimenti ed esercizj, non sia principalmente la vaghezza di procacciarsi de' piaceri, e di evitar de' dolori?

Vi sono adunque due attività nell'animale, quella colla

quale esso concorre alla produzione del sentimento, e quella colla quale opera dietro il sentimento già prodotto.

Or queste sono le due forze originarie e universali, dalle quali procedono tutte le speciali facoltà attive dell'animale, e tutte le sue operazioni. Con queste due sole forze accordate insieme, si spiegano tutti i fatti dell'attività animale. E l'una e l'altra di queste forze può ricevere la denominazione d'*istinto;* ma la prima, a maggior chiarezza, si dirà da noi *istinto vitale*, la seconda *istinto sensuale.*

CAPITOLO II.

RELAZIONE DELLE DUE FORZE ORIGINARIE DELL'ANIMALE COLL'ALTERNO MOVIMENTO DEL SISTEMA NERVOSO.

E a fine di fissar meglio la natura e i caratteri di queste due forze originarie dell'animale, veggiamo la maniera del loro operare, prima in un avvenimento particolare.

Noi abbiam posto, che tutto il sistema nervoso alterni i suoi insensibili movimenti in direzione delle sue due estremità, o poli; sicchè or si muova verso l'estremità o polo esteriore, ora e converso verso l'estremità o polo interiore.

Questi due incessanti movimenti rispondono veramente alle due forze originarie dell'animale, che abbiamo indicate.

Perocchè il prolungarsi de' nervi verso l'estremità esteriore, egli è manifestamente un movimento, che suppone già in atto il sentimento fondamentale; e però non può esser che l'effetto dell'*istinto sensuale*, il quale eccitato dagli stimoli, va in traccia con movimento spontaneo, di nuove sensazioni, di cui egli ha vaghezza; laddove il ritirarsi che fa il nervo a riposo non può esser prodotto che dall'*istinto vitale*, il quale come presiede alla *produzione* del sentimento, così coll'atto medesimo presiede alla *conservazione* di esso; e però allenta il nervo, e lo rimette nello stato primitivo e quasi direi naturale (1).

---

(1) Boerhaave era nell'opinione, che lo stato di sonno fosse all'uom naturale sì fattamente, che se qualche stimolo non irritasse il corpo e il

CAPITOLO III.

DELL' ISTINTO VITALE.

E per cominciare a descrivere quello che noi chiamiamo *istinto vitale*, in un modo più generale, primieramente da ciò che abbiam detto apparisce, che noi poniamo il cominciamento di questo istinto in quell'atto, col quale il principio senziente coopera alla produzione del sentimento fondamentale.

Quest'atto è precisamente quello onde il principio senziente o sia l'anima sente il corpo soggettivamente considerato.

Or un corpo così sentito è il medesimo che un corpo avvivato: quell'atto adunque onde il senziente interviene attivamente alla produzion del suo sentimento è parimente l'atto dell'animazione del corpo.

Questa animazione del corpo presenta de' fenomeni extra-soggettivi, da' quali distinguiamo co' nostri sensi esteriori qual corpo sia animato e qual non sia.

L'atto adunque onde il senziente agisce in sentendo è la causa prima di tutti i fenomeni animali extra-soggettivi del corpo animato.

---

traesse alla veglia, l'uomo dormirebbe sempre. Questa sentenza del grand' uomo s' accorderebbe con ciò che noi dicevamo, cioè che sono gli stimoli che traggono il nervo fuori dal suo ritiro; e che perciò il movimento de' nervi dee cominciare colla respirazione, quando il feto esce all'aria e alla luce. Vedrebbesi altresì, che ciò che diceva Brown, essere la vita un cotale stato forzato, come quello che consiste nell'eccitamento prodotto da certi stimoli, ha un lato vero. Ciò che può dirsi si è, che l' esercizio della vita esteriore non può costantemente continuarsi, esigendo esso un cotale sforzo, alla continuazione del quale gli organi e i tessuti corporei soffrono delle alterazioni. Il P. Medici conghiettura, che queste alterazioni, a cui egli pensa soggiacere i tessuti, sieno *meccaniche* e *chimiche*. E pensa, che l' alterazione della condizione meccanica de' tessuti « consista « in un cangiamento di positura, di forme o di attacchi nelle particelle « integrali dei tessuti medesimi, procacciato dai lunghi e ripetuti moti « delle fibre organiche istesse », e che l' alterazione della condizione chimica de' tessuti, « ove pure avvenga, nasca da una perdita maggiore della « materia, perdita che sarebbe un effetto dei medesimi movimenti vitali « dei tessuti, e per la quale il misto organico non sarebbe abbastanza « conservato » (Ved. il *Manuale di Fisiologia*, Bologna 1835).

Chi avesse ben riflettuto a ciò, avrebbe forse potuto comporre in qualche modo le famose dissensioni insorte fra gli Stahliani e i loro avversarj. Questi opponevano a' primi, che i movimenti animali, la circolazione, l'irritabilità ecc., avvenivano senza che l'anima provasse alcun sentimento, e senza che vi cooperasse la volontà; laonde conchiudevano, che non ci si dovea far entrar l'anima in modo alcuno (1). Ma a dir vero, la ragione, che l'anima non abbia in tale operazione il sentimento, e che ella non ci concorra colla volontà, non esclude

(1) Tali sono le obbiezioni che fece l'Haller nella sua dissertazione sulla sensitività e irritabilità delle parti del corpo a Roberto Whytt e agli altri Stahliani. Or egli è certo, che gli Stahliani non difendevano bene la loro causa, quando pretendevano di spiegare l'irritabilità dicendo, che alcune particelle dell'anima entravano nella fibra irritabile, il che è un render l'anima materiale e divisibile; ovvero quando ricorrevano a un sentimento insensibile, maniera di dire che involge contraddizione (Ved. gli Opusc. del Whytt stampati a Berlino 1790). Parimente oltremodo strano par ciò che prese a sostenere il signor Le-Cat nella sua « Dissertazione sulla sensibilità delle meningi e delle membrane ecc. » (Berlino 1765). Egli pretende, che l'*irritabilità* sia un effetto della *sensitività*, sicchè non si dia una parte solo irritabile e non anco sensitiva; di maniera che l'anima sia quella, che produca l'irritabilità anche nelle membra staccate dal corpo, e che vi produca simigliantemente il senso, ma che di questo l'uom non abbia coscienza, per esser tolta la comunicazione de' nervi col cervello, che è l'organo, com' egli dice, de' pensieri (art. 6). Non mi fermo a provare, come potrei, che questa maniera di parlare zoppica da ambo i piedi, eccedendo per una parte in apparente spiritualismo, e per l'altra non andando immune da materialismo. Niun argomento solido io conosco, che impedisca di considerare l'irritabilità o contrattilità come un fenomeno al tutto diverso da quello della sensitività. Esso appartiene, come già dicemmo, alla classe de' fenomeni extra-soggettivi, la cui natura non ha niente di simile colla sensitività essenzialmente soggettiva. I fenomeni extra-soggettivi non sono che paralelli ai soggettivi; e pare che l'irritabilità escluda talora anche questo paralellismo, e che possa esser l'effetto di sole forze brute. Ciò non toglie, che quello che posson fare da sè delle forze brute, non possa nei corpi vivi esser fatto più facilmente col concorso dell'anima. E veramente sebbene il muscolo diviso dal corpo conservi ancora la sua contrattilità, tuttavia la viene perdendo dopo alcun tempo; il che mostra che l'*animazione* gli dava tal tono, e produceva in lui tali effetti, che bastavano a conservargli la proprietà di essere irritabile. Ma questo stesso tono, o tensione, perchè non potrebbe essergli dato anche da qualche causa materiale? chi potrebbe trovare in ciò alcun assurdo?

la possibilità, che l' anima cooperi a quelle vitali operazioni. Perocchè nè pur noi diciamo che ella ci cooperi o col sentimento, o colla volontà: non colla volontà, perocchè questa suppone la cognizione di un fine, e però non si mette in azione se non dopo che l'anima siasi acquistata qualche cognizione: nè pure col sentimento, il quale si genera dall'azione de' due principj, che chiamiamo il senziente e il sensifero, e a loro non precede. Tuttavia ciò non toglie che l'anima possa cooperare ai fenomeni vitali ed extra-soggettivi del corpo pur con quell'atto col quale interviene alla produzione del sentimento, e il quale non può esser sentito dall' anima stessa. Laonde se in questo modo l'anima interviene come concausa de' fenomeni vitali extra-soggettivi, ella nol fa certamente nè *volendolo*, nè *sentendolo*, e non può averne coscienza alcuna.

CAPITOLO IV.

CHE L'ISTINTO VITALE OPERA NELL' ESTENSIONE.

Una delle proprietà principali della maniera di operare dell'*istinto vitale* si è quella di esercitare la sua azione nell'esteso continuo.

Questa proprietà si rileva considerando, che la natura del sentimento animale, come abbiam già veduto, si è di diffondersi in un continuo; il che mostra, che in tutti i punti del continuo sentito evvi l'azione del senziente (1). E si noti bene, che quest' azione dee essere contemporanea e senza il minimo intervallo di parti nel suo termine; perocchè altrimenti non vi sarebbe più il continuo, le cui parti assegnabili debbono essere contemporanee e senza intervallo fra loro (2).

Dalla natura del sentimento animale viene adunque a rilevarsi facilmente, che anche l'azione dell'*istinto vitale* si spande contemporaneamente e non successivamente in una data estensione; perocchè l'*istinto vitale* è quello appunto che genera il

(1) Sez. I, c. VII, art. 1.

(2) Può bensì l' azione di cui si parla restringersi ad un continuo più o meno esteso.

sentimento in tutta l'estensione che occupa. Questo è importante, e spiega gran parte de' fenomeni dell' economia animale.

A ragion d'esempio, supponendo per cosa certa, che la tonicità dei minimi vasellini, che spinge il sangue alla cute, sia un effetto dell' istinto vitale dell'anima, ne verrà che questo effetto non sarà prodotto successivamente, ma contemporaneamente; e però il pallore, effetto dello spavento, non comparirà prima sopra una parte della faccia diffondendosi poi gradatamente alle altre, ma dovrà contemporaneamente mostrarsi in tutto il volto, perchè l'anima atterrita toglie la forza ai vasi capillari di spingere il sangue alle estremità nello stesso tempo e non con successione.

Parimente di qui si intende come le diverse membra del corpo vivo possano tutte nello stesso punto soffrir variazione e alterazione col solo mutarsi l'azion dell' anima, senza che ciò sia impedito dalla scambievole loro lontananza (1).

CAPITOLO V.

DOPPIO EFFETTO DELL' ISTINTO VITALE.

Se poi consideriamo coll' osservazione del fatto quali effetti produce quell' atto dell'anima espanso nell' estensione, col quale viene il corpo animato, noi vedremo altri di questi effetti esser soggettivi, cioè il sentimento; altri poi, come abbiam detto più volte, essere extra-soggettivi.

---

(1) Se si fosse ben considerato questo, non sarebbero alcuni ricorsi a delle strane ipotesi per ispiegare l' azione che esercita l' anima nelle diverse parti del corpo, come all' *actio in distans*, che involge contraddizione ne' termini. Oltre a ciò qui sotto forma di eccessivo spiritualismo gioca un concetto materiale, perocchè l' azione in distanza suppone che fra l'anima e il corpo vi abbia vera prossimità e vera lontananza di luogo; le quali relazioni non possono correre che solo fra corpi o sia fra estesi. Gio. Giacomo Hentschio pubblicò una Dissertazione intitolata: *Meditationes de Harmonia mentis humanae cum corpore sibi juncto, cujus causae exquiruntur*, il cui teorema principale si è il seguente: *Mentem humanam vi seu conatu esse praeditam, fluidissimam in nervis corporis materiam per ACTIONEM IN DISTANS movendi, nulla ipsius vi in corpus transeunte.* Vedi gli atti di Lipsia, anu. 1759.

Vedremo, che certe parti del corpo vengono modificate nell'uno e nell'altro di questi due modi, facendosi elle sede tanto de' fenomeni soggettivi, quanto de' fenomeni extra-soggettivi, ed all'opposto, che altre parti senza dar segno di fenomeni soggettivi, mostrano però di essere modificate mediante speciali fenomeni extra-soggettivi. Le prime son le parti sensorie, gli organi della sensazione; le seconde son le parti del corpo animale che non dimostrano senso, ma bensì vita.

Egli sembra, che l'atto con cui l'anima concorre alla produzione del sentimento, non abbia potuto render sensorie se non certe parti del corpo, sebben su tutte egli abbia esercitata la sua azione, e, quasi direbbesi, tentato di sensificarle, senza che gli sia riuscito, probabilmente per mancanza delle disposizioni necessarie in esso corpo; non per debolezza diretta dell'attività dell'atto vivificatore, che sembra di sua natura inesauribile.

Che se la sentenza di que' fisiologi, i quali ammettono in tutte le parti del corpo una sensitività latente, avesse qualche probabile fondamento; ciò, che io ancora confesso di non vedere; molto questo fatto mi varrebbe a confirmare quanto io suppongo, cioè che l'atto stesso onde l'anima concorre alla produzione del sentimento, sia quello appunto ond'hanno origine anco i fenomeni extra-soggettivi che tutte ugualmente le parti di un corpo vivo e le diverse loro incitabilità somministrano all'osservazione.

La supposizione che noi facciamo viene però ajutata non poco da tutti que' fatti, i quali dimostrano che anche le parti di lor natura non sensorie manifestano in certe circostanze e sotto certi agenti il sentimento; sicchè può dirsi, che i fenomeni extra-soggettivi anche quando sono scompagnati dal sentimento si possono considerare quali indizj di certe disposizioni delle parti, che le apparecchiano a divenir sensorie (1).

Un altro fatto potrebbe, se fosse ben avverato, ajutare l'in-

---

(1) Non sarà inutile accennar qui l'opinione di Tommasini circa la relazione fra i muscoli e i nervi. Egli considera i muscoli come una cotale espansione de' nervi, i quali ricevono in sè degli altri elementi, tra i quali tiene precipuo luogo la fibrina

dicata nostra opinione, ed è quello, che le passioni non abbiano la loro sede ne' nervi, ma nelle parti per altro prive di sentimento.

Si pretende, che il cervello non venga mai affetto da passioni. Egli è d'altro lato fuor di dubbio, che le passioni manifestano i loro effetti negli organi della circolazione, della respirazione, della digestione, delle secrezioni, della esalazione e dell'assorbimento. Parimente è pure fuori di dubbio, che le passioni sono accompagnate da sentimenti, non già del genere de' *superficiali*, come sono quelli che ci cagionano le impressioni esterne, ma del genere degli espansi e *solidi*, come sono gl'interni e il sentimento stesso fondamentale. Egli è fuori di dubbio in terzo luogo, che noi riconosciamo questi sentimenti come locati nelle regioni degli organi nominati. « Abbiamo di questo una prova convincente nel gesto », dice acconciamente Bichat, « espressione muta del sentimento e « dell'intelletto. Laonde per indicare qualche fenomeno in« tellettivo spettante alla memoria, all'immaginazione, al giu« dizio ecc., la mano si porta involontariamente al capo; « mentre volendo esprimere l'amore, la gioja, la tristezza, « l'odio, ella si dirige alla regione del cuore, dello stomaco, « delle intestina. E l'attore che in ciò commettesse uno sba« glio, e che parlando di dolore dirigesse i gesti alla testa, « o li volgesse al cuore per manifestare uno sforzo di ge« nio; attirerebbe a sè quello scherno, che noi meglio sen« tiamo, che non possiamo spiegare » (1). Il sentimento adunque annesso alle passioni è locato in organi per altro non creduti sensorj; il che assai conchiuderebbe a provare, che l'atto onde l'anima avviva le parti del corpo credute insensate, è l'atto stesso producente il sentimento, che in queste parti meno si manifesta, o con altre leggi (2).

---

(1) *Ricerche fisiologiche intorno alla vita ed alla morte*, P. I, art. VI, § 2.

(2) Cuvier attribuisce la stessa *irritabilità* ai nervi, e non dubita affermare che « le diramazioni del sistema nervoso che vanno nell'interno « esercitano altre funzioni delle quali l'animale non si accorge, e che « sono indipendenti dalla sua volontà, poichè sono esse che alle fibre, « le quali rivestono i visceri e i vasi, danno l'irritabilità che loro abbi-

Potrei richiamar qui altri fatti a confermazione della dottrina proposta sull'autorità di scrittori celebri. Ma non avendo io nessun fondato argomento da prestar fede alla realità de'medesimi, debbo dichiarare che non intendo di cercar da essi alcun vantaggio alla mia causa. Gli accennerò dunque solo a fine di completare, per così dire, la storia dell' opinione intorno a ciò che riguarda la materia presente.

Il primo fatto, che viene asserito come reale dal dottor Bertrand nel suo *Trattato sopra il Sonnambolismo*, si è che nei sonnamboli « si esalti, come egli dice, la sensibilità organica, (noi diremo, vitalità organica) e si cangi in sensibilità animale ».

Il secondo fatto simile al primo, che viene attestato da più scrittori, massime tedeschi, è quello, che per l'azione del magnetismo animale l'uomo si ponga in un cotal sonno, nel quale non pure la vitalità organica si cangi in sensorietà, ma oltracciò l'uom senta e conosca tutte le parti interne del proprio corpo, ed i rimedj acconci alle malattie da cui egli è affetto. Alla quale asserzione nè io trovo argomento da prestar fede, nè ella mi par degna che, scrivendo io in Italia, tolga ad esaminarla; conciossiachè in questa contrada le menti più tranquille, grazie al cielo, e forse più chiare che altrove, non si lasciano sì facilmente affascinare da promesse di cotali vane maraviglie.

Concludiamo: l'*istinto vitale* è il fonte tanto della *vita organica*, quanto della *vita sensoria*; quella propria di tutte egualmente le parti del corpo animale, questa, per quanto ancor pare, solo di certe determinate.

« sogna ad agire secondo la loro destinazione, sicchè più o meno contri-
« buiscono a tutte le secrezioni, ed all'altre funzioni vitali ». Vedi l'articolo *Animali* di Cuvier nel *Dizionario delle scienze naturali ecc.*

CAPITOLO VI.

COME SI SUSCITI L'*ISTINTO VITALE*.

Sebbene in natura noi troviamo l'animale bell'e formato, e volendol noi dividere realmente ne' suoi due elementi ci scada di mano, e ci svaniscano con esso insieme i due elementi ond'esso risulta; tuttavia non ci è vietato di meditare l'azione reciproca di que' due elementi contemporanei, dall'azione de' quali il sentimento e con esso l'animale viene prodotto.

Di vero, se noi giungiamo a distinguere l'uno elemento dall'altro nel sentimento, perchè non potremo osservare altresì la loro mutua attitudine e reciproca azione?

Intanto noi abbiam veduto, che il principio senziente, il primo de' due elementi, è *passivo* verso il principio sensifero, il secondo de' due elementi: e che il principio sensifero viceversa è *attivo* verso il senziente.

Ma noi abbiamo veduto in secondo luogo, che il principio senziente nella sua passività non è inattivo (perocchè altro è *inattività*, ed altro è *passività*, ciò che si suol confondere); ma che anzi egli non potrebbe esser passivo e ricevere il sentimento, se non cooperasse, e non ci mettesse molto del suo.

Questo è il risultato che ci dà l'analisi del sentimento animale.

Ma se noi usciamo dal sentimento, e se consideriamo i fenomeni extra-soggettivi di un corpo dotato di senso; in tal caso ci si presenta un'altra questione. Un corpo, quand'è dotato di senso, e perciò animato, ci presenta de' fenomeni extra-soggettivi diversi d'allora che non è animato. Da ciò giustamente dobbiam conchiudere, che l'animazione muta lo stato extra-soggettivo del corpo. Or quest'animazione non è altro che quella disposizione nella quale un corpo può agire, o se si vuole, l'atto stesso col quale agisce sul principio senziente. Rimane adunque a cercare l'origine di quest'atto, il quale non di tempo, ma di natura è anteriore al sentimento, ed all'animale.

Noi abbiamo attribuito quest'atto del corpo all'azione dello stesso principio senziente, azione non di tempo, ma di natura

anteriore al sentimento; e ciò perchè la diversità de' fenomeni extra-soggettivi che presenta un corpo animato, da quelli che presenta un corpo inanimato, dimostra come il corpo passi dal non essere animato all'animazione, e come in ciò venga modificato: laonde in questo egli è passivo: per lo contrario adunque il principio animatore dee far le parti di principio attivo.

Or di qui si vede, che nell'animazione tanto il corpo quanto l'anima sono attivi e passivi alla lor volta.

La prima azione è quella dell'anima. Questa prima azione dell'anima ha per iscopo di condurre il corpo ben preparato a quell'attuazione, nella quale costituito, egli agisce poi sull'anima stessa, ciò che forma lo stato di animazione.

La seconda azione è dunque quella del corpo (già animato) in sull'anima, e quest' azione ha per iscopo e tendenza di produrre nell'anima il sentimento.

L'anima adunque è prima attiva e poi passiva, e il corpo è prima passivo e poscia attivo.

La cooperazione adunque dell'anima nella produzione del sentimento consiste in un atto anteriore a quello del corpo, il qual atto fa il doppio effetto, di rendere attivo il corpo, e sè stessa rispettivamente passiva.

E a fine di agevolare l'intelligenza di questa reciproca azione de' due principj costituenti l'animale, mi si permetta che prenda a illustrar la cosa con una similitudine, tolta dalla lucerna di Dobereiner. Da un vaso, dentro al quale si sviluppa il gas idrogeno mediante un cilindretto solido di zinco immerso nell'acqua acidata, si fa uscire, aprendo un rubinetto, una corrente di quell'aria infiammabile. Ella è fredda se vi si ponga il dito; ma tuttavia ell'è fornita della proprietà di arroventare incontanente un pezzuolo di platino postole innanzi al rubinetto. Arroventato questo metallo, accade ch'esso accende lo stesso idrogeno uscente dal rubinetto; e così la fiamma dell'idrogeno acceso s'appioca al lucignolo della candela ivi acconciamente collocata. Ecco una immagine, dico io, in questa lucerna, o più tosto in questo accendilume, della reciproca azione dell'anima e del corpo. Il platino è freddo, e in questo stato non può accender l'idrogeno: ma l'idrogeno spirante con impeto in sul platino ha la proprietà di

arroventarlo, e così di metterlo in quell'atto che gli è necessario affinchè esso poi alla sua volta possa accendere lo stesso idrogeno ond'ha ricevuto l'arroventamento. Simigliantemente, dico io, il corpo non può agire sull'anima, se l'anima stessa operando prima sul corpo nol fa atto ad operare sulla stessa anima. Così l'azione produce la passione, e la passione produce l'azione; vicenda incessante, e osservabile non in questo solo caso, ma in tutta la natura, come dimostra l' *Ontologia*.

E qui ben sento, che si dimanderà, onde poi venga quel primo atto dell'anima, col quale ella mette in atto il principio sensifero?

Rispondo, in quell'atto consistere l'essenza dell'anima; niente avervi dinnanzi all'essenza di una cosa, se non l'atto del creatore che pone quell'essenza. L'anima dunque è passiva in quel primo suo atto; ma non rispetto ad altra cosa, se non al primo agente, che la fa essere ciò che è, se pure vuol dirsi passività il ricevere l'esistenza.

Dato poi quell'atto primo dell'anima, per esso ella opera in tutto il corpo avvivandolo e sentendolo; e questa è l'origine di quella attività dell'anima, che abbiamo appellata *istinto vitale*.

CAPITOLO VII.

COME SI SUSCITI L' *ISTINTO SENSUALE*.

Con quell'atto onde l'anima avviva il corpo si produce il sentimento fondamentale, il cui termine è l'esteso soggettivamente sensibile, esteso che si fa in pari tempo ministro di sentimento, sensorio.

Quest'atto è continuo, immanente, ed ha per termine tutto il corpo avvivato, e più perfettamente tutto il corpo sentito.

Perciò anche il sentimento fondamentale è immanente.

Ma il termine del sentimento fondamentale non viene solo modificato dall'anima, ma ben anco da delle forze materiali: indi le modificazioni del sentimento fondamentale, o sia le varie sensazioni acquisite.

L'esperienza dimostra, che dato il sentimento e le speciali

sensazioni, si manifesta una nuova attività dell' anima, quella che noi chiamammo *istinto sensuale.*

E di fatti, chi insegna al bambino a cercar cogli occhi la luce, se non questo istinto? chi gl' insegna a cercare il nutrimento, e a spremerlo e suggerlo colla bocca dal seno della madre o della nutrice? chi dirige tutti i suoi movimenti, e le poche azioni della sua vita infantile? Sempre questo istinto, che lo alletta dietro a sensazioni aggradevoli, e lo rimuove da sensazioni disaggradevoli.

Non vi ha dunque a dubitare, che il sentimento accagioni un istinto, e che nascano molti movimenti dalla vaghezza di sentire molto e dilettevolmente.

Ora egli è facile di vedere, come quest'attività dell' anima è una cotale continuazione della prima: l' *istinto sensuale* è una continuazione dell' *istinto vitale:* l' istinto vitale pone il primo sentimento, fondamentale; l' istinto sensuale cerca altri sentimenti: è sempre il sentire, ciò a cui tende l' attività dell'anima.

L' anima dunque colla prima attività irruisce, per così dire, nel sensibile, e questo movimento tende a sempre nuovi sentimenti, e dove trovi aperto il varco per colà si stende.

Così la virtù primordiale dell' anima è ridotta ad una: tutti gli atti suoi sono virtualmente contenuti in quell'atto col quale da prima ella sente; giacchè in quell' atto ella è come un arco sempre teso: la virtù sua già è pronta; basta che le sia tolto lo impedimento, ed ella scocca, manifestandosi nell' effetto de' movimenti.

Laonde assai acconciamente si potrebbe definire l' animale « un essere individuo, che sentendo opera ».

CAPITOLO VIII.

DELLA MANIERA DI OPERARE DELL' *ISTINTO VITALE.*

Ma noi dobbiamo considerare più attentamente il modo dell'operare de' due istinti specialmente rispetto a' fenomeni extrasoggettivi: cominciamo dall' *istinto vitale.*

Convien riflettere, che l' atto di quest' istinto ha per suo termine tutto il corpo animato, e che questo termine riceve

in tutte le sue parti l'azione dell' anima contemporaneamente.

Di più, che l'effetto di quest'azione è di produrre nel corpo certi fenomeni extra-soggettivi, che si ravvisano ne' corpi animati e non negl' inanimati, e che annunziano il corpo essere in quella condizione ed atto che gli è richiesto a poter esser sentito immediatamente dall'anima.

In terzo luogo si consideri, che il corpo non soggiace solamente all'azione dell' anima, ma ben anco, attese le sue proprietà materiali, alle forze meccaniche, fisiche, chimiche, organiche ecc., che il possono alterare, e alterare fin anco a segno da distruggere in lui quella condizione e stato di vita che gli dà l'anima colla sua azione (1).

In quarto luogo ancora, si ponga mente, che l'anima che dà al corpo la vita ha bisogno di trovare il corpo organato o comecchessia composto di tal modo, come è necessario che sia secondo certe leggi intime ed occulte, acciocchè ella gli possa dare l'atto della vita; di maniera che, se il corpo non ha quella organizzazione o composizione che si richiede, non può l'anima esercitare in esso quella mirabile operazione ond' ella lo avviva.

Ma qui è da considerarsi, che rispetto a questo stato preparatorio, nel qual dee trovarsi il corpo acciocchè egli possa ricevere l'azione vivificatrice dell'anima, si possono assegnare due estremi, in tra i quali ci hanno certe condizioni o stati intermedj.

L'uno di questi estremi è quella condizione materiale perfetta del corpo, data la quale, l'anima lo avviva a pieno senza trovare la minima resistenza od ostacolo da parte del corpo stesso: ne nasce allora uno stato di perfetta salute (2).

---

(1) Si ritenga sempre, che il dire stato di vita del corpo, è un dire « stato, nel quale il corpo ha l' attitudine di operare nell' anima, e di cagionarvi il sentimento ».

(2) La condizione perfetta del corpo, nella quale vi è pienezza di vita, e però stato d' intera salute, non par legata a grandezza determinata; nè ella è al tutto unica. Laonde può esservi un' abitudine di corpo vivo perfetta in tutte le età della vita, cominciando dall' infanzia, sino alla maturezza della virilità.

L'altro di questi estremi si è quello stato del corpo, in cui manca al tutto la condizione materiale necessaria a ricever la vita: ne nasce allora che il corpo non può essere animato.

Fra questi due estremi stati del corpo, vi ha poi, come dicevamo, una gradazione di stati medj; ne' quali stati non manca interamente al corpo quella condizione e organizzazione necessaria a poter ricevere l' atto dell'animazione, ma questa condizione e organizzazione non è perfetta, è in qualche parte difettosa: ne nasce allora uno stato di mala salute o di malattia.

Questo è ciò che facilmente rileviamo dall' esperienza.

Ora se noi supponiamo di avere un animale in perfetta salute, e perciò con tutte sue parti e col tutto del suo corpo egregiamente disposto a ricevervi l'azione vivificante dell' anima, e se in questo corpo qualche principio materiale vi produca tale sconcerto da recarlo all' estremo opposto, ne dee seguire necessariamente la morte; perocchè l'anima non ha più l'oggetto acconcio a ricevervi quella sua azione vitale.

Ma se all' incontro lo sconcerto prodotto in questo corpo non è tale che il renda al tutto inetto a ricevervi l' azione dell'anima, nascerà allora uno stato di violenza (malattia); perocchè l'anima lo avviva sì, ma trova degl' impedimenti nella sua azione: impedimenti, che ella con quella medesima sua azione cerca di vincere e di superare; sebbene non sempre le riesca, perciocchè la sua azione è limitata; e il corpo trovasi affetto contemporaneamente da due forze, dal *principio spirituale* da una parte, e dal *principio materiale* dall'altra.

Il perchè dal contrasto di queste due forze, della forza spirituale e della forza materiale, si debbono ripetere, com' egli pare, i fenomeni delle diverse malattie.

CAPITOLO IX.

DELLA MANIERA DI OPERARE DELL' *ISTINTO SENSUALE.*

Ma or come e donde, dopo prodottosi il sentimento e costituitosi l'animale, scaturisce una nuova attività, quella che appellammo *istinto sensuale?* e come si spiegano le varie operazioni di questo istinto?

Si osservi primieramente, che in questa domanda non si chiede in qual modo nascano le sensazioni particolari. Queste sono dovute all'istinto vitale: perocchè essendo l'istinto vitale quell'attività dell'animale, che produce il sentimento fondamentale, ella di necessità dee essere anco quella che sente le modificazioni di questo sentimento cagionate da un'alterazione della sua materia. Domandasi adunque unicamente la spiegazione de' movimenti spontanei dell'animale, di que' movimenti che l'animale fa in conseguenza de' sentimenti che egli prova, e che per lo più tendono a produrre uno stato migliore dell'animale stesso.

In secondo luogo si rifletta, che questi movimenti spontanei dell'animale talora sono l'effetto di un sentimento solo, e talora sono l'effetto di più sentimenti associati insieme. Ora non vogliamo noi entrar qui a favellare dell'associazione de' sentimenti, e dell'associazione de' movimenti spontanei che a quelli conseguitano; il che faremo più sotto. Vogliamo solo accennare in qual maniera un sentimento semplice possa eccitare nell'animale uno spontaneo movimento senza bisogno di ricorrere alla cognizione e all'intelligenza, delle quali facoltà l'animale è sfornito, trovandosi del tutto ristretto entro il solo sentire.

Per rispondere adunque a questa dimanda diciamo, che di natura sua ogni parzial sentimento animale è congiunto a de' movimenti de' nervi. Di più, egli è un fatto, che eccitato il movimento negli organi inservienti al sentimento, questo si comunica a quelli che inservono a' movimenti spontanei. Possiam vedere questa unione e questo consenso fra que' nervi che servono ai sentimenti, e quelli che servono alla locomozione esterna nella sonnolenza e nel sonno: allora i nervi che

presiedono alla sensitività esteriore si ritirano a riposo, e contemporaneamente anche i muscoli rimangonsi inattivi: sicchè nell'uomo che dalla veglia vien passando a stato di sonno, i muscoli che tenevano diritto il collo s'allentano, e il capo cade penzolone, e la mascella inferiore pende in giù rimanendosi aperta la bocca: anche i ginocchi intorpidiscono, e già gli arti inferiori non sorreggono più la persona, che vacilla, e cadrebbe se non venisse sostenuta; ond'è che la posizione naturale al sonno è la giacitura e lo sdrajamento, poichè quella posizione non richiede alcun uso di vigor muscolare. Molte altre simiglianti osservazioni si posson fare, nelle quali vedesi l'energia muscolare ed i movimenti andar di pari passo, scemando o crescendo, coll'attività della sensitività esterna (1). Se non che il fatto di cui parliamo, che dove vi ha sentimento parziale, vi sia moto nervoso, e che questo moto pe' nervi si prolunghi fino ad affettare e a tentare i muscoli, egli è troppo bene stabilito da' fisiologi, e incontrastato.

Partendo dunque da questo fatto, così ragiono. Quando le membra vive ricevono un esterno impulso al moto, allora lo riceve pure in esse il principio che le avviva, l'anima. Si consideri qual sentimento noi proviamo, se una mano straniera o altra forza, prendendoci a ragion d'esempio una gamba ce la porti in altra posizione benchè naturale. Noi non possiamo in tale avvenimento essere al tutto indifferenti al moto che ci vien cagionato. Se noi cooperiamo al movimento della gamba, insieme con quella forza che ce la prende e ce la vuol collocare altrove, noi siamo attivi manifestamente. Se noi co' muscoli della gamba facciamo resistenza al movimento, ancora qui noi siamo attivi in senso opposto. Se poi nè facciamo resistenza, nè assecondiamo positivamente il movimento che si vuol dare alla gamba nostra, in questo caso noi non siamo ancora indifferenti (si consideri bene), ma siamo passivi, cioè a dire, sentiamo di sofferire una violenza: sentiamo che vien leso, per

(1) Gli animali forniti di un senso più fino e squisito, mostrano altresì più prontezza di movimenti. Quindi si spiega forse la somma agilità del pipistrello a mutar direzione ed evitare i minimi impedimenti, come eran le sottili fila tese in una stanza dallo Spallanzani.

così dire, il dominio che noi abbiamo della nostra gamba, il qual sentimento non è scompagnato da qualche disgusto. Noi tenevamo la gamba ferma nella sua posizione non già com' ella fosse morta, ma come viva; cioè a dire, la gamba stava in quel luogo, perchè l'energia vivente la determinava a quel luogo e non ad altro (1); sicchè la forza che la trae di quel luogo dee vincere quella energia vitale che la determina a quel luogo, e però dee farle violenza. Quando adunque un muscolo o parte del corpo nostro riceve da una forza straniera un cominciamento di moto, allora l'animale ha tre partiti a cui appigliarsi: o far resistenza al moto; o lasciare che il moto si diffonda nel muscolo senza alcuna cooperazione, come se il muscolo fosse inanimato; o pure assecondare quel guizzo di moto che viene al muscolo comunicato. Ne' primi due casi ci ha violenza; nel terzo solo spontaneità; poichè il secondare il movimento che comincia, egli è un sottrarsi alla violenza che altramente quel movimento ci fa maggiore o minore, secondo che resistiamo o no. L'animale suol adunque eleggere di mettersi in moto spontaneamente: perocchè questo muoversi spontaneo gli costa meno di fatica e di pena, che non il resistere nell'uno o nell'altro de' due modi indicati; e lo stato di moto diventa il suo stato naturale, come prima era lo stato di quiete, quando niun impulso al moto gli veniva dondecchessia.

A chiarir meglio l'operazione dell'istinto sensuale, per la quale l'animale si determina al moto secondando e continuando i piccolissimi movimenti nervosi che accompagnano i sentimenti, mi varrò dell'esempio del suono. I nervi dell'orecchio hanno nell'uomo uno speciale legame e consenso coi muscoli degli arti inferiori. I movimenti de' nervi acustici si propagano, e danno un cotal impulso e guizzo alle gambe. Indi avviene che in udendo una musica, l'uomo pena non poco a tener ferme le sue

(1) Si noti bene, che, come i fisiologi osservano, negli atteggiamenti della persona vi ha azione di muscoli tanto quanto nel moto. Se non che quando la persona sta ferma in un dato atteggiamento, i muscoli antagonisti sono in un'eguale e contemporanea azione; là dove quando la persona si muove, i muscoli antagonisti s'avvicendano nel loro operare, e così ne nasce il movimento.

gambe; perocchè egli non può farlo, se non prende a resistere positivamente a quell' interno scotimento e tremore, che loro viene comunicato, ovvero se non lascia che la propagazione di questo moto operi sulle gambe, come se le gambe fossero morte; il che è molestia ancora maggiore e contro natura per l'uomo vivo. Quindi si osservano i fanciulli dell' età più tenera (i quali non resistono alla natura) mettersi subitamente a saltellare, ove odano de' suoni a tempo ben compartito, e così fanno anche certi animali, come la scimia e l'orso. L'origine della danza è qui: ella è universale a tutti i tempi e a tutti i popoli; e più si trova in vigore, dove gli uomini sono più prossimi a stato di natura.

Di che si può cavare questa conseguenza, che il principio animale soggiace ad una legge d' inerzia simile in qualche modo a quella che spiega i fenomeni del moto ne' corpi. Se un corpo è quieto, egli rimane in quiete fino a tanto che una forza non ne lo tragga. Se è in moto, continua nel suo moto sinchè un' altra forza nol rimetta in quiete. Così simigliantemente, il principio vivente, se egli vien messo in moto colla sensazione e co' minimi movimenti de' nervi che l'accompagnano, continuasi in questo stato di attività, onde se ne produce il movimento a' muscoli, e questo movimento si aumenta colla mobilità propria di questi, donde vengono que' movimenti spontanei della persona che dicevamo.

In tal maniera egli non è necessario di supporre nell'animale nè intelligenza nè volontà a spiegare questo genere di movimenti, ma in quella vece una legge speciale d' inerzia, per la quale assecondi spontaneamente e continui i moti in esso prodotti dagli stimoli esterni e dall' interna sua *attività vitale*, che è origine prima di ogni animale operazione.

Spiegasi ancora quel nodo, che sembra a' fisiologi un mistero, come i movimenti del nervo sieno piccolissimi ed insensibili, e all' incontro sieno grandi i movimenti del muscolo. Certo, che quel minimo movimento, che si rende grande col propagarsi al muscolo, trova una disposizione favorevole nell' irritabilità della fibra muscolare; ma questa irritabilità non basterebbe a render ragione del fenomeno; giacchè il movimento nervoso oltremodo piccolo non sarebbe mai

uno stimolo sufficiente a suscitar nel muscolo sì grandi contrazioni. Oltrechè non ispiegherebbe come i movimenti della persona non abbiano niente di violento e di oscillatorio o vibratorio, ma sieno al tutto dolci, spontanei e obbedienti all' animale che li fa. Egli è dunque evidentemente necessario, che l'animale colla sua attività di continuo vi concorra. Laonde noi diciamo, che il minimo movimento che si produce nel nervo in compagnia del sentimento, e la meccanica sua comunicazione, non è la sola e immediata cagione del movimento del muscolo; ma ell' è cagione dell' eccitamento dell' *attività spontanea* dell' animale; la qual attività si suscita e mette in moto tosto che sente muovere una di quelle parti in cui ella domina, moto che le cagiona violenza, come dicevamo, e che la trae a forza di suo stato; di maniera che se ella stessa non entrasse in gioco facendosi motrice della parte a seconda del guizzo impressole, dovrebbe sofferir di più. Sicchè le costa meno e fa un' azione minore col muover la parte, che non farebbe col tenerla ferma, sostenendo che la sia mossa senza di lei. Entrata poi ella così in istato di moto, le bisogna di continuarsi in esso, fino a certo termine, per la ragion medesima dell' inerzia: e non solo di quella inerzia che è propria di sè, ma di quella ancora che è propria del corpo, il quale, già mosso con de' movimenti maggiori, non soffre di quietarsi subito, ma anzi secondo le sue leggi tende a perseverare nel moto preso. Così il bambino veggendo il riso della madre ed i vezzi che gli fa intorno, prova un sentimento di gioja; e questo sentimento di gioja accompagnato da degli insensibili movimenti nervosi, inizia i movimenti muscolari della bocca e delle labbra, e l'anima cedendo a questi impulsi ed entrando a secondarli spontaneamente produce il riso del fanciullo.

Dal che egli sembra che non si possa punto consentire alla sentenza di Bichat, il quale nega al feto la vita animale, e spiega la locomozione del medesimo mediante un mero gioco della vita organica (1). Ben volentieri accordiamo, che i principj de' movimenti che opera il feto nell' utero materno possano

(1) *Ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*, P. I, art. VIII.

essere nel cervello, o ne' nervi, e che questi movimenti vi sieno eccitati dalle simpatie che aver possono certi organi col cervello; ma solamente diciamo, che tali minimi movimenti ed eccitamenti del cervello non potrebbero mai spiegare i grandi movimenti del feto, e le spinte assai forti che talor caccia nelle pareti dell' utero, se l'anima stessa non fosse tratta ad operare, e a secondare ed ingrandire que' minimi movimenti primitivi, per la legge dell'istinto sensuale che abbiamo indicata, per la quale l'anima operando i detti moti viene a trovarsi in un'azione minore e ad abbisognare di un minore sforzo, che non operandoli: attesa la passione, che standosene inattiva, verrebbe a ricevere contro sua natura; giacchè ella di natura sua è attiva in tutto il corpo, come vedemmo, a tal che il movimento istintivo di cui si parla, è compreso virtualmente nella stessa attività prima: nasce per una legge di quella attività, cioè per la legge che fa l'anima naturalmente signora e dominatrice del corpo, onde ella mal soffre la privazione di tal dominio (1).

---

(1) I sensisti fecero del senso una parte dell'intelligenza, e dell'istinto fecero una parte della volontà. Veggendo adunque che i movimenti del feto ed altri movimenti animali non si possono attribuire alla volontà, si corre ad attribuirli all'organismo, senza considerare se non v'abbia forse qualche cosa di mezzo fra la vita organica e la volontà. Ora chi accuratamente osserva la natura, dee accorgersi, che fra la *vita organica* e la *volontà* vi ha l'*istinto sensuale*, il quale non è una parte della volontà, ma è una facoltà essenzialmente diversa da essa, che spetta alla *vita animale*.

CAPITOLO X.

COME NASCANO DALL' ISTINTO VITALE LE *FORZE MEDICATRICI DELLA NATURA*, E DALL' ISTINTO SENSUALE LE *FORZE PERTURBATRICI*.

Noi ci riserbiamo più sotto a spiegare le operazioni più complicate dell'istinto sensuale. Qui domandiamo licenza di soffermarci a tirare una conseguenza importante dalle cose dette.

La conseguenza si è, che le due originarie potenze attive dell' animale, che abbiam nominate *istinto vitale* e *istinto sensuale*, sono il fonte di due generi di forze talora opposte, cioè delle *forze medicatrici* della natura, e delle forze *perturbatrici*.

Se fosse stato ciò bene osservato, si sarebbe potuto far ragione della querela portata da Brown contro i medici che lo precedettero, i quali avevano a indubitato principio il secondar la natura nella cura de' morbi, come quella che dotata di occulta virtù tendente a riparar le sue perdite e risarcire i suoi malori, non s'inganna mai ne' proprj istinti. Brown pretendeva che s'ingannasse talora, e non convenisse alla guida di lei interamente fidarsi, e fu recato in prova di ciò l'abborrimento al cibo che sente l'animale in istato di lunga inedia, e del qual pure abbisognerebbe, e il desiderio che gli prende dell'acqua, che non farebbe che debilitarlo maggiormente (1).

Io reputo troppo vera la costante tradizione della medicina, che nella natura dell'animale stia una forza medicatrice, e che da questa proceda un cotale istinto infallibile, il qual tenda a vincere la malattia e a produrre la sanità; ma stimo in pari tempo, che a lato a questa virtù sanatrice sorga talora

---

(1) Non so se l'esempio calzi a provare ciò che si vorrebbe. Certo è, che l'acqua non è priva interamente di principj nutrienti: certo è ancora, che a ristorare la natura non conviene andar per salto, ma cominciare dal poco, e venir gradatamente più su: come avviene cogli irrigiditi dal freddo, i quali se si scaldassero tutt' ad un tratto, morrebbero. Vuol forse la natura col desiderio dell'acqua indicarci il bisogno di cominciare da un alimento leggerissimo, e di salir per gradi?

un'altra forza, un altro istinto, che perturba quel primo nel suo operare, e ne toglie il salutare effetto, tramutandolo in effetto sinistro.

Io deduco, come accennai, la *forza medicatrice* dall'istinto vitale, e deduco la *forza perturbatrice* dall'istinto sensuale: ed ecco in qual modo.

L'*istinto vitale* in tutte le sue operazioni non ha altro scopo che di produrre il sentimento, e così di dar vita al corpo: egli è dunque essenzialmente vivificatore; e la perfetta salute non è altro che la perfetta vita. Laonde dicemmo, che se le forze materiali del corpo che dee ricever la vita, non hanno quella composizione armonica che si richiede a poter accogliere in sè senza contrasto l'azione del principio vivificante, dee pur nascerne una lotta fra le forze materiali mal temperate e male organizzate, le quali resistono a ricever la vita, e l'anima che vuol darla loro. Ond'egli non pare che sia priva di buona ragione quella sentenza di Tommaso Campanella, che fu poi seguita dagli Stahliani, il quale diceva, la febbre doversi considerare siccome una cotal guerra che faceva lo spirito contro le malattie (1). Se non che, noi diciamo di più; diciamo in ogni malattia avervi questa guerra; in ogni malattia tender l'anima a soggiogare il corpo che si toglie al suo impero, e a dargli la forma della vita; e da questo fonte massimamente procedere non solo la febbre, ma tutti gli altri sintomi e fenomeni morbosi (2).

---

(1) Francesco Boissier di Sauvages nella sua *Theoria febris* (Montpellier 1738) sostenne, seguitando la dottrina di Stahl, che la febbre sia cagionata dagli sforzi dell'anima tendente a levar gli ostacoli, che le vorrebbero torre la libertà de' movimenti del corpo. Conveniva meglio il dire, che l'anima tende a dare al corpo quella pienezza di vita, che costituisce lo scopo dell'atto primo dell'anima informante il corpo. Quanto al Campanella, che scrisse di ciò tanto prima di Stahl, può vedersi l'opera sua, *Medicinal.* lib. III, e lib. VII.

(2) Qui si scorge qual sia l'origine del dolore. Questo sentimento nasce da quella cotal resistenza che trova l'anima, la quale vuol produrre il sentimento, e così animare il corpo. Vedesi, che questa sentenza si approssima a quella del Canaveri (Ved. l'opera *Dell' Economia della vitalità*, e l'altro suo scritto a parte *Sul dolore*). Questo professore osserva, che

Si consideri bene, esser fuori di dubbio, che l'anima non può esercitare la sua azione, se prima il corpo non sia disposto a riceverla; la qual disposizione del corpo consiste in una determinata scelta di principj, ed opportuna composizione ed organizzazione; data la qual disposizione, l'anima non fa che dare al corpo un ultimo atto, e finimento, che costituisce la vita di cui egli è capace. Il termine adunque a cui propriamente tende l'anima si è di dare al corpo quest'atto ultimo, il quale sicuramente porta seco un complesso di moti armonici, una mobilità propria, una tensione, e checchè altro. Ma perocchè quest'atto ultimo addomanda come condizione degli atti precedenti, o de'*progressi preparatorj*, per servirmi dell'espressione di Tommasini, perciò quando l'anima trova che al corpo non mancano questi atti precedenti, ma gli ha solo imperfettamente, essa con quella forza medesima onde tenta di metterlo nell'atto ultimo, gli dà insieme una spinta a rimettersi più perfettamente in quegli atti precedenti, di cui l'atto ultimo è una cotale continuazione e compimento: e a conseguire questo, l'anima è sempre ajutata da quel mirabilissimo congegnamento di parti, che l'autore sapientissimo del corpo animale ha saputo prepararle. Che se attentamente si considera quello che noi dicemmo, l'anima, o sia il principio sensitivo operar nel continuo (condizione senza la quale abbiamo veduto che non

---

ciò che affievolisce il corpo ci rende solitamente più atti a sentire il dolore, ciò che accresce l'energia vitale diminuisce l'attitudine al dolore; che il dolore toglie il sonno, l'appetito, il vigor delle membra; e dopo molte sagaci investigazioni conchiude, che la cagione efficiente del dolore è la diminuzione della vitalità circoscritta in una parte. Le quali osservazioni del Canaveri valgono non poco a confermare la nostra sentenza. Poichè secondo noi, quello che avviene in ogni altro sentimento, avviene pure nella produzion del dolore; due cause debbon concorrervi, l'anima e il corpo. Rispetto al corpo, acciocchè egli possa concorrere alla produzione del dolore, conviene in prima che abbia le condizioni necessarie ad essere animato, altramente sarebbe straniero del tutto al dolore; in secondo luogo, che gli manchi pur alcuna di quelle condizioni che il rendono atto a ricevere l'azione dell'anima in tutta la sua pienezza, la quale il porrebbe in istato di perfetta salute e gli torrebbe ogni dolore. Posta così l'origine del dolore, si spiega la varia azione degli stimoli, le diverse specie de' dolori, i diversi gradi e fenomeni che l'accompagnano.

potrebbe esservi sentimento esteso), non farà più alcuna maraviglia se noi attribuiamo in gran parte a questa azione vitale dell'animale i fenomeni digestivi, circolatorj, secretorj, assorbenti, nutritivi, e tutti in una parola i fenomeni della vita animale (1). Nè farà più maraviglia il vedere che una lesione in qualche parte dell'animale porta talora subitamente uno sconcerto nella circolazione e in tutte l'altre funzioni del corpo. Sarà spiegata altresì la maravigliosa attività dei veleni, come pur quella dei rimedj. Si vedrà perchè un grano di tartaro emetico, o di ipecacuana, cosa piccolissima quanto all'azion meccanica che potrebbe esercitare, dove si pigli per bocca, produca tanta perturbazione nel corpo intero. È sempre l'azione vitale dell'anima che viene affetta, e che reagisce secondo le sue leggi; di quell'anima, dico, che ha per termine del suo agire l'*estensione*, e però che può contemporaneamente far sentire a molte parti ed organi la sua forza (2).

Or questa forza è sempre benefica, è sempre un conato di condurre il corpo all' atto della maggior vita. Se questa forza è lasciata operar sola, questo non ammette eccezione alcuna.

---

(1) Un momento solo di considerazione ai fenomeni secretorj basterà parmi a convincersi di ciò che dico. Tutti i condotti escretorj, lo stenoniano, il warthoniano, il coledoco, il pancreatico ecc., hanno le loro boccucce aperte sulle superficie mucose in contatto con molte maniere di fluidi, che passano o si fermano su quelle superficie. Ora nessuno di questi fluidi penetra tuttavia in que' condotti, se non quel solo che conviene a ciascun condotto. Onde questa mirabile affinità discretiva de' condotti colla natura de' fluidi? Nessun meccanismo può spiegarla; nè pure l'affinità chimica. Morto l'animale, ben presto cessa l'attività di que'condotti e di que' fluidi. Egli è dunque un effetto in gran parte dell'atto vitale, che l'anima dà al corpo organico.

(2) Se gli Stahliani eccedettero col fare intervenire in tutto la *volontà* (potenza che interamente manca ne' bruti, ne' quali non v' ha che l' *istinto*), altri eccedette pure coll' attribuire ogni cosa alle forze materiali. Fra questi ultimi può annoverarsi Joubert, di cui Sprengel espone le opinioni nel T. VI della sua Storia della medicina. — Per altro una prova evidente, che l' anima interviene in produrre i singolari effetti che tengono dietro ai rimedj, si è questo fatto, che sospesa in un corpo, o, per dir meglio, grandemente attenuata l'azione dell'anima sul corpo, come ne'*cataleptici* avviene, gli emetici e i drastici più forti rimangono privi della loro efficacia.

Ma ella può esser turbata nel suo esercizio dall' *istinto sensuale*, dal quale noi dicevamo aver la loro origine le forze perturbatrici dell' animale (1).

Non è già che l' *istinto sensuale*, secondo le intenzioni della natura, non sia formato a fine di andar d' accordo coll' *istinto vitale*, e di prestargli ogni buon ufficio ed ajuto. Di ciò non può nascer dubbio; e questo è quello che accade ogni qualvolta il senso non è depravato, o smoderatamente eccitato. A ragion d' esempio, chi non vede, che l' odorato ed il gusto sono dalla natura ordinati a indicare agli animali gli alimenti che loro convengono, e che lor disconvengono? Gli armenti pascendo distinguono, coll' odorato principalmente, le erbe venefiche e le lascian da parte. Ed è ben raro, che gli armenti mangino il nappello, che cresce a gran quantità su per l'Alpi, o l' elleboro bianco, che abbonda ne' bassi prati del Piemonte. Fra le stesse erbe innocue i bruti scelgono quelle che meglio si affanno alla loro specie. Vi ha di più: l' odorato ne' bruti serve all' istinto animale anche conducendoli a trovare le piante medicinali. Veggansi i cani andar per la campagna cercando non si sa che: s' avvengono ad una pianta, che per altro non cibano; ed ecco che allor ne mangiano, poi vomitano, o vien loro la diarrea, e dopo questi nojosi effetti son belli e sani. Egli è dunque indubitato, che l' istinto sensuale nell' ordinario suo essere s' accorda all' istinto vitale, ond' ha la prima sua origine, e gli presta servigio; ma ciò che io dico si è, che talora quest' istinto soggiace a tali alterazioni, il più delle volte

(1) Il dolore, come vedemmo, nasce all' anima da quello stato di battaglia, in cui ella si trova, quando tenta di animare pienamente il corpo, e questo o per qualche lesione, o per mancanza di altra condizione non è a pieno disposto a ricevere in sè tutta intera l' animazione. Or poi, se il dolor cresce a certo grado, può egli stesso produrre alcuna perturbazione nell' istinto vitale da cui è nato, e sconcertar così via più la salute, massime per l'apprensione, o affezion generale, che di lui nasce nell' animale. Ma se talora dal dolore vien danno allo stato sanitario, s' avverta, che tutto ciò che fa l' animale in conseguenza del dolore, appartiene all' *istinto sensuale*, e che perciò anche in questo caso è l' *istinto sensuale* quello che reca perturbazione nelle forze vitali dell' animale.

momentanee, che perturbano lo stesso istinto vitale nel suo operare.

Nè conviene di ciò stupirsi. Egli è ben vero, che l'istinto sensuale trae le sue forze dall'istinto vitale, ma la sua tendenza è volta ad altro scopo: l'istinto vitale tende al sentimento fondamentale e lo produce; quando all'incontro l'istinto sensuale tende a godere delle modificazioni di questo sentimento fondamentale, le quali danno all'animale il piacere più vivo e più vario: in questo piacere più vivo e sempre nuovo che si spreme, quasi direi, dal sentimento fondamentale modificandolo, sta propriamente il fine dell'animalità, quel diletto supremo di cui può l'animale esser partecipe. Niuna meraviglia dunque, che la tendenza troppo avventata ed eccitata al conseguimento di quell'estremo piacere, che si trova nelle modificazioni del sentimento fondamentale, possa recare sconcerto allo stesso sentimento fondamentale, e all'atto dell'istinto vitale che vi presiede. Medesimamente può l'istinto sensuale esser, per la ragion de' contrarj, troppo violentemente eccitato a fuggire da quel dolore, che consiste pure in una modificazione del sentimento fondamentale, e che è il sommo male della natura animalesca; e pel tropp' impeto a sottrarsene, può indursi sconcerto nella vitale attività.

La fame, a ragion d'esempio, conduce talora il bruto a mangiare cosa nociva, che pur eviterebbe se non fosse troppo cacciato da quello stimolo, che toglie il tempo all'uso di que' sensi, che il potrebbero scaltrire contro a quel pericolo. E taluno attribuì alla fame delle capre di Svezia quel divorar che fanno il nappello, quando le capre italiane il lascian da parte.

Ma noi dobbiamo vedere come l'azione dell' *istinto sensuale* possa immediatamente alterar quella dell' *istinto vitale* e nuocergli grandemente.

Vero è, che questo ne' bruti avviene più di rado che non sia nell'uomo, e che la principal cagione onde nell'uomo è frequente, nasce dal principio intelligente, il quale dà una spinta straordinaria alle passioni, e così toglie l'equilibrio, che secondo la sapienza della natura dovrebbe mantenersi continuamente fra l' *istinto sensuale* e l' *istinto vitale*. Pur, quantunque l'intelligenza dia questo smisurato risalto alle passioni,

le quali sono atti dell' istinto sensuale; tuttavia la cagione prossima dell' alterazione che ne seguita nell' istinto vitale, sono le passioni stesse, che è quanto dire, l'istinto sensitivo, e non l'intelligenza, che n' è solo la causa rimota.

Vediamo dunque per che maniera l'istinto sensuale, mediante le diverse passioni a cui egli soggiace, perturbi e fin anco sospenda o tolga del tutto l'azione dell' istinto vitale dell'anima.

Le passioni animali hanno principalmente tre principj, il senso esterno, l'immaginazione, e l'associazione del senso esterno coll' immaginazione. Rechiamo dunque qualche esempio di tutte queste tre specie di passioni, dove sempre si vedrà, come l'istinto sensuale nuoca alle funzioni dell' istinto vitale.

Quanto al *senso esterno*, possiam prendere l'esempio dal gusto, che è il principio della passione della golosità. Quanto all' *immaginazione*, ci porgerà un esempio la tristezza, che nasce immaginando un male come avvenutoci, eziandio che non avvenuto. E quanto all' *associazione del senso coll' immaginazione*, l' esempio ci sarà offerto dalla passione della paura, o spavento repentino in altrui incusso. Queste tre passioni, la *golosità*, la *tristezza* e lo *spavento* appartengono tutte all' istinto sensuale. Vediamo dunque quale influenza esse abbiano sull' istinto vitale, e come ne possano alterare od impedire la salutare azione.

Cominciando dalla golosità, conviene ch' io premetta l'osservazione, che in pigliando il cibo, il sentimento che nasce nell' animale non è solamente quello ch' esso prova nella lingua, o in bocca da per tutto dove stanno le papille nervee che presiedono al gusto. Su questo sentimento solo comunemente si porta la riflessione; ma ve n' ha indubitatamente un altro, che passa inosservato, e che è meno locale del primo, il qual sembra che si diffonda o a tutto, o a gran parte del sistema nervoso. Per accorgerci che due sono i sentimenti contemporanei che si svegliano in chi prende cibo, l'uno locale e l'altro generale, si pigli una sostanza dolcissima. Se noi la facciamo gustare a più persone successivamente, tutte ci dicono aver essa un sapore dolce. Questo giudizio è uniforme: quanto dunque alla sensazione locale del gusto, in tutte quelle per-

sone ella si manifesta uguale. Ma domandiamo in quella vece alle stesse persone, se quella sostanza dolce lor piaccia; taluna dirà di sì, tal altra esserle indifferente, una terza non poterla sofferire in bocca dal disgusto che le cagiona. Ecco manifesto, che contemporanea alla sensazione dolce che provano tutte uguale, ve n' ha un' altra che non tutte provano, ma che varia grandemente in esse. Lo stesso dicasi di una sostanza amara, o d' altro sapore qualsivoglia. Attesteranno tutti l' amarezza, ma vi sarà a cui l'amaro dispiaccia, e a cui piaccia fuor di misura: così dell'altro sapore. Or si consideri, che se non vi avesse che la semplice sensazione locale del gusto, egli sembrerebbe doverne avvenire, che il dolce piacesse a tutti e l'amaro a nessuno; giacchè par che tutti convengano in dire, che il dolce preso separatamente e semplicemente è cosa grata, e l' amaro ingrata; attalchè si suol prendere la parola *dolce* per sinonimo di *grato*. Di qui può trarsi la conseguenza, che allorquando una persona abborrisce il dolce e gradisce l'amaro, non è mica perchè ella non senta il dolce piacevole e l' amaro spiacevole; ma egli è, perchè contemporaneamente al sentimento del dolce e dell'amaro, che finisce in bocca, si suscita in lei, e si propaga a tutto o a gran parte del suo sistema nervoso un altro sentimento contrario; il quale essendo più universale, e pervadendo, a così dire, la totalità dell'animale, prevale in sul primo troppo più circoscritto; onde l'animale, determinato da questo sentimento più forte, rigetta il dolce, non per sè, ma per quella quasi segreta molestia che lo accompagna, ed elegge anzi l'amaro, anche questo non per sè, non perchè amaro, ma perchè lo spiacevole dell' amaro in bocca è compensato troppo vantaggiosamente dal piacevole che si diffonde per tutto l' animale.

Ora il sentimento che presiede alla buona salute dell' animale non è il sentimento limitato e locale del gusto, il quale non indica all' animale se non l'effetto che la sostanza produce nelle papille nervose della bocca; ma si è quell'altro sentimento più vasto (benchè meno atto ad osservarsi), che conseguita al primo, e che bene spesso riforma e cangia i giudizj del primo; e il fa con voce sì autorevole, sì decisa, che il giudizio del gusto locale riman soppresso ed inudito;

di maniera che si dice assolutamente: l'amaro mi piace; come pure si dice: il dolce mi dispiace; senza che pur venga in mente di dire: l'amaro mi spiace quanto al gusto della bocca, e mi piace nel suo effetto totale che produce sopra di me; ovvero: il dolce mi piace alla lingua, ma nel tutt' insieme mi spiace.

Di qui avviene, che l'istinto sensuale del gusto va pienamente d'accordo coll'istinto vitale, e fassi a questo ministro, allorchè nell'animale prevale quel sentimento di gradimento o sgradimento universale, che conseguita alla sensazione locale del sapore; e viceversa, l'istinto sensuale nuoce e perturba nelle sue funzioni l'istinto vitale, quand'esso seguita più tosto l'indicazione fallace del sapore, di quello che sia l'indicazione del sentimento totale, che tien dietro alla presa del cibo, e che è la sicura guida di ciò che giova o di ciò che nuoce all'animale.

Quando l'animale è perfetto, siccome il fa per lo più la natura, non accade mai che egli sia traviato dal sapore; ma il suo istinto sensuale costantemente opera secondo la guida del sentimento totale, che può chiamarsi *senso alimentare* (1). Questo senso alimentare è quello che conduce l'animale ammalato a de' cibi insoliti di sapore insulso o disaggradevole, il primo effetto de' quali son vomiti e diarree, che sturbano l'animale, ma che finiscon poi col rimetterlo in sanità (2).

Ma egli può accadere ed accade, che la sensazion del *sapore* prevalga alla *sensazione alimentare;* il che avviene o prin-

---

(1) Qui anco si può scorgere il vantaggio de' cibi semplici e naturali, e lo svantaggio che hanno i cibi molto composti. Ne' cibi semplici il *senso alimentare* si manifesta senza equivoco, e ci fa conoscere le sostanze a noi salubri ed insalubri; ma ne' cibi molto composti l'indicazione di questo senso alimentare riman confusa, perocchè i diversi elementi di cui i cibi si formano vanno in collisione fra loro.

(2) Un simile fenomeno può osservarsi negli animali anco rispetto agli altri sensi. Talora essi si sottomettono a delle operazioni localmente penose, perocchè un senso universale gli avvisa che quelle debbon tornar loro utili. Il celebre leone a cui fu cavata la spina dal piede dovea sentire un vivo dolore nell'atto che gli fu tratta; e pure egli si lasciò fare quell'operazione, e conservò gratitudine allo schiavo che gli prestò un tal servigio.

cipalmente o solo nell'uomo mediante la passione della golosità. Allora l'istinto sensuale ingannato, nuoce grandemente all'istinto vitale, e provengono da lui tutti i mali dell'intemperanza.

Veniamo alle passioni procedenti dalla fantasia.

Chi non conosce gli effetti dell'immaginazione sullo stato sanitario del corpo? Ora l'attività dell'immaginazione è un ramo dell'attività dell'istinto sensuale.

Sono forse assai poche le malattie, nelle quali non abbia luogo il giuoco dell'immaginazione o a danno o a vantaggio della salute dell'infermo; ma io toccherò qui un solo caso, quello dell'idrofobia.

Egli è universalmente noto, che l'idrofobia si sviluppa per l'azione della fantasia eccitata dal credersi soggiaciuto al morso di qualche cane arrabbiato; e che quel malore si risana pure col persuadersi, che la cosa non sia accaduta così.

Un caso è avvenuto nel 1817, e fu descritto dal dottor Barbantini di Lucca. A un cacciatore di 23 anni venne assalito il cane, che seco conduceva, da un altro cane. Il Carmassi, così chiamavasi il giovane, prende il suo cane per la coda tirandolo a sè per sottrarlo alla zuffa: adiratosene il cane si volge e morde il padrone leggermente in una gamba. Da prima non fa caso il giovane della sua ferita; ma poi trovatala sanguinare, la lava e cuopre con erba vulneraria. Il terzo dì è cicatrizzata; il quarto vuol tornare a caccia, ma il cane è sparito. Gli prende timore non forse il cane foss'arrabbiato; la tristezza l'occupa immensamente il dì appresso, comincia a fuggire gli amici che il confortano, e già appariscono indizj di idrofobia, massime abborrimento all'acqua. La sera ode malauguratamente raccontare, che in una borgata vicina diverse persone son morse da un cane arrabbiato: egli piange, si fa più torbido, intima a tutti d'uscire, non vuol più veder persona. Il quinto dì dopo la morsicatura, allo strepito ch'egli menava in casa, accorre gente, e trovano il Carmassi furibondo col fucile alla mano. Sopravvenuto il chirurgo di quel distretto al Carmassi ben noto, l'infermo s'intimorisce e dimanda chi sia: dopo piccolo spazio di cupo abbattimento, violentissime smanie, e furore: lo si lega, gli accessi furiosi si

ripetono frequenti per due giorni, non mangia più, non beve, sforzasi talora la mano tremante d'appressare alla bocca qualche liquido, ma invano: non può vincersi; recatol vicino alla bocca, il rigetta furente. Egli era così venuto il nono giorno dalla morsicatura, quando si trova il suo cane del tutto sano: l'infermo non vuol credere; pur chiede di rivederlo pria di morire. Giojoso il cane tosto saltella in sul letto del suo padrone, e gli fa festa e carezze secondo l'usato. Fu osservato Carmassi rasserenarsi e poco a poco tornarsi sano: dopo quattro giorni egli fu in caso di uscire a cacciar nuovamente del tutto ristabilito (1).

Chi non vede in questo fatto manifestamente come l' *istinto sensuale* perturba nelle sue funzioni l' *istinto vitale?*

Veniamo allo spavento, che abbiamo scelto per esempio di quelle passioni che nascono mediante un' associazione del senso esterno e della fantasia.

Noi avremo qui un' altra prova di fatto intorno al potere che ha l'istinto sensuale straordinariamente eccitato, non solo di perturbare, ma ben anco di sospendere in gran parte l'azione dell'istinto vitale: questa prova ci sarà somministrata dalla catalepsi. Un caso s'ebbe recentemente di questa malattia in Carlo Haag, catalettico che venne curato nello spedale militare dell'accademia giuseppina di Vienna, e del quale parlarono molto i giornali del 1823 e 24.

Questo uomo di 33 anni il 6 giugno del 1823 prese uno spavento; e l'effetto di questa passione che, come dicevamo, spetta all'istinto sensuale, fu in lui quello di perdere interamente l'uso volontario de' suoi muscoli, il qual uso, come è chiaro, appartiene all' istinto vitale. In quella posizione adunque in cui altri collocava le sue membra, in quella esse si stavano

(1) V. il *Giornale di Fisica, Chimica, Storia naturale, Medicina ecc.* de' professori Brugnatelli, Brunacci e Configliacchi, Pavia an. 1817, T. X. Il dott. Barbantini osserva nella sua narrazione, che nella maggior parte delle storie conosciute di casi di idrofobia tarda a svilupparsi, viene indicata la circostanza, che l'immaginazione fu eccitata dalla memoria di qualche antica morsicatura dimentica. Tal, dice, fu quella di cui parla Chirac, e che si può vedere riferita anche dal traduttore degli *Elementi di medicina pratica* di Weikard, tom. VI.

immobilmente: tenne gli occhi aperti e fermi tre mesi, poi altri sedici li tenne chiusi, senza poter fare il minimo moto: parlandosi tuttavia in sua presenza dell'infelice suo stato, gli occhi suoi mandavano talor delle lagrime, e gli si tingevano in rosso le pallide guance. Non poteva cibare che cosa liquida (1). L'istinto vitale, che avea sospesa l'azione nel corpo di quest'uomo rispetto a tutti i movimenti volontarj, e in gran parte anco rispetto alle sensazioni esterne, non mancava di operare le più essenziali funzioni della vita, come la circolazione, la respirazione, la produzione del calor naturale, il trasudamento ecc. Dopo un anno e mezzo circa di questa azione in gran parte sospesa del vitale istinto, l'infermo cominciò dando segni di ricuperata sensazione: si diminuì e poi cessò il sopore profondo in cui giaceva immerso: tolse bel bello a muoversi; ma l'articolar parola gli fu dato assai tardi, e da prima con gran fatica: così certi muscoli furono dominati dall'istinto vitale prima di altri, fino a tanto che questo istinto riprese finalmente tutta la sua attività, che era rimasta sì a lungo sospesa, e allora ritornò l'intera salute (2).

Da tutto questo apparisce come l'istinto sensuale possa essere eccitato smodatamente, e come questa smodata sua azione possa perturbare, sospendere ed anche toglier del tutto l'azione del-

---

(1) Anche in questo catalettico avvenne quello che in molti altri, cioè, che tanto gli stimolanti più forti, come cantaridi, oppio, valeriana, confricazioni volatili, quanto internamente gli emetici e i drastici rimanevan inefficaci. Ciò prova, che l'attività medicinale de' rimedj è dovuta alla cooperazione dell'istinto vitale dell'anima, come ho detto più sopra, e che quando sia sottratta l'azione dell'istinto vitale, non resta alle medicine altra attività che quella che nasce loro dalla forza meccanica o chimica, e che noi chiamiamo in generale *attività materiale*, la quale è molto ristretta ne' suoi effetti, verso a quella che risulta dall'associazione delle forze materiali col principio vitale.

(2) Quanto possa il terrore anco nelle bestie, il dimostrano i due seguenti fatti d'uccelli. Un merlo fu nella sua gabbia sorpreso da un gatto. Allorquando si accorse per soccorrerlo, giaceva supino e bagnato di sudore. Tosto caddero le sue piume e quelle che ad esse poi sottentrarono erano perfettamente bianche. — Una montanella avea pizzicato il dito d'un uomo ubbriaco; questi la trasse dalla gabbia e la spogliò di tutte le penne. Il povero uccello sopravvisse, ed ebbe penne bianche (*Bibliot. Ital.*, Dicemb. 1831).

l' istinto vitale (1); e che perciò dall' istinto sensuale procedono quelle forze che noi abbiamo chiamate *perturbatrici* della vita animale, e che debbono essere indubitatamente considerate colla maggior attenzione dai professori dell' arte medica.

Non appartiene allo scopo di questo libro l' esaminare in quanti modi possa l' istinto sensuale nuocere all' azione dell' istinto vitale, che pur sarebbe una investigazione nobilissima.

Più tosto conchiuderemo questo capitolo riflettendo, che questa relazione, che passa fra l'*attività sensuale* dell' anima e l' *attività vitale*, è nuova prova, che queste due attività procedono da un solo ed unico principio, e traggono da quello stesso atto originario pel quale l' anima esiste.

Nè dee far maraviglia, per ripeterlo qui, che l' attività sensuale, sebben derivata in gran parte dalla vitale, tuttavia abbia tanta possanza sopra di questa. Perciocchè acquistando l'anima mediante il sentimento un aumento di energia, questo aumento può benissimo esser tale da vincere in quantità di potenza il grado della forza originaria.

Finalmente merita di notarsi, che in questo fatto della possanza dell' istinto sensuale sopra il vitale si avvera che la forza più nobile e più perfetta, come è l' istinto sensuale, ha virtù di dominare e di disporre della forza meno nobile e meno perfetta, come è l' istinto vitale. E questo vero, procedendo noi innanzi, ci si cangerà poi in una legge generale, che esprimerà l' incatenamento e la subordinazione delle diverse forze della natura specialmente considerate nel piccolo mondo, che è l' uomo.

---

(1) Dico non solo *sospendere* in parte, ma anco *toglier* del tutto. Racconta Plinio il giovane (L. VII, lett. 30, e L. IX, lett. 13), che un certo Publicio morì per certa sua fantasia, onde gli parea sempre vedersi addosso lo stesso Plinio con un pugnale. Teodorico si narra esser morto dal terrore preso alla vista della testa d' un pesce servitogli a mensa, nella qual testa gli parve di riconoscere quella di Simmaco da lui fatto iniquamente morire. Ma chi non sa che tutte le passioni possono crescere a segno da toglier la vita? e la passione è sempre atto, come dicevamo, dell' *istinto sensuale*.

CAPITOLO XI.

SI RIPRENDONO A SPIEGARE LE OPERAZIONI DELL' ISTINTO SENSUALE.

ARTICOLO I.

QUALI CONDIZIONI RICHIEGGA UNA SPIEGAZIONE DELLE OPERAZIONI DELL' ISTINTO SENSUALE, ACCIOCCHÈ SIA SODDISFACENTE.

Ma or dobbiamo ritornare alla spiegazione delle operazioni più complicate dell' istinto sensuale, che noi abbiamo di sopra promessa.

Certo, un tale assunto non è cosa leggera, e noi ne sentiamo tutto il peso.

Questa gravissima difficoltà si rende palese, ove si consideri che nella spiegazione che si vuol dare delle operazioni più complicate dell' istinto sensuale, non si può far entrare in gioco l' intelligenza e la volontà; questa è la prima condizione di una spiegazione soddisfacente: e questa condizione non si è mai mantenuta, per quanto è a me noto, da quelli che tolsero ad assegnare una causa alle operazioni de' bruti. Gli scrittori sogliono attribuire arbitrariamente una parte d' intelligenza e di volontà anco ai bruti, e così facilmente si spacciano delle maggiori difficoltà nell' assegnare la causa de' fenomeni animali. All' incontro io reputo e dichiaro ciò per un errore gravissimo, e affermo che il concetto dell' animale bruto (che è il contrario dell' animale ragionevole) escluda ogni qualsivoglia minimo lume di ragione e ogni cognizione, e per conseguente ancora ogni volontà: perocchè la volontà suppone la cognizione, essendo quella potenza che opera a tenore di una cognizione precedente.

Nello spiegare adunque le operazioni dell' istinto sensuale dell' animale la difficoltà comincia al primo passo: comincia in pure formarsi un concetto giusto dell' animale stesso; perocchè a noi uomini, i quali siamo intelligenti ed operiamo mediante l' intelligenza anche molte di quelle cose che gli animali fanno senza intelligenza, riesce oltremodo arduo a concepire un ente rinserrato dentro a' cancelli della sensitività corporea,

e dell' operar istintivo che è spontaneo effetto procedente da quella sensitività.

Facendoci noi dunque a sì forte impresa, veggiam prima bene tutte le condizioni che dimanda la spiegazione delle operazioni mirabili de' bruti, acciocchè ella a pieno soddisfaccia.

Or le varie operazioni de' bruti si riducono a de' movimenti più o meno complicati, ma a de' movimenti non già casuali e disordinati, bensì accordati insieme mirabilmente, e tendenti ad un qualche scopo.

Acciocchè dunque la spiegazione loro sia acconcia ed appagante, si conviene render conto di due cose: 1.° del come da' sentimenti possano nascere i movimenti; 2.° del come l'animale possa produrre i movimenti così ben ordinati, così atti ad ottenere un dato scopo, quand' egli non ha alcuna intelligenza. Ecco i due quesiti che seco involge la spiegazione di quanto opera l'animale; « come nasca il moto », e « come questo moto raggiunga uno scopo »; e tutto ciò senza alcun ajuto di ragione e di volontà. Se tutte queste condizioni non sono mantenute, i fenomeni dell'istinto sensuale non si possono dire spiegati.

ARTICOLO II.

DELLA CAUSA IN GENERALE DEL MOVIMENTO SPONTANEO ANIMALE.

Il primo de' due quesiti proposti, « come dal senso nasca il moto », fu in parte da noi trattato.

Quello stesso stimolo, noi dicemmo, che irritando i nervi produce la sensazione, è anco la cagione de' movimenti iniziali ne' nervi stessi, i quali movimenti iniziali traggono in azione il principio sensuale, che continuando ad operare spontaneo, propaga ed accresce que' primi leggerissimi movimenti per le grandi parti del corpo.

Il principio generale adunque da noi posto di ogni movimento prodotto dall'istinto sensuale si fu, che col sorgere una sensazione, s' origini ancora ne' nervi un movimento.

Or in primo luogo avvi il sentimento fondamentale. I movimenti congiunti permanentemente a questo sentimento non sono che i vitali, come sarebbe la circolazione. Questo non

basta adunque a dar ragione de' movimenti spontanei; ma affinchè l'animale faccia spontaneo qualche nuovo parziale movimento, si esige, secondo il principio stabilito, un nuovo sentimento, una modificazione del sentimento fondamentale, un di que' sentimenti che chiamammo acquisiti.

Rispetto adunque a questi nuovi e spontanei movimenti, l'animale si rimarrebbe perpetuamente immobile, se una modificazione nuova non sopraggiungesse e modificasse il sistema nervoso. Questa modificazione, che non ha la causa nello stesso senso dell'animale, dee essere un principio straniero al senso, che modifica il senso producendo de' nuovi movimenti nervosi paralelli a de' nuovi sentimenti. Adunque, la cagione prima de' moti istintivi di cui favelliamo non può venire dall'animale stesso, ma è necessario che ella venga altronde. Non vi ha dunque bisogno di supporre che l'animale muova sè stesso, al che indubitatamente bisognerebbe che intervenisse l'uso di una volontà, ma basta ricorrere ad uno stimolo straniero eccitatore dell'animale.

Tratta poi, mediante questo impulso o stimolo straniero, in azione l'attività dell'animale, ella si continua nell'azione per la legge d'inerzia, di cui abbiamo parlato; giacchè richiederebbesi assai più a spiegare in qual modo l'animale mosso cessi dall'operare, che non si richiegga a spiegare come nell'operare egli si continui.

Ma qui si consideri la legge che presiede alla propagazione dello spontaneo movimento.

Questo movimento in propagandosi aumenta per uno avvicendamento di sentimenti e di moti propagati per consenso. Si dia una sensazione del tutto locale: questa produce de' tremiti nervosi, o comecchessia de' moti leggerissimi nel nervo affetto. Questi moti svegliano ed eccitano l'anima, che spontaneamente gli seconda e gli accresce. Aggiunta questa spontanea azione dell'anima, i piccolissimi moti già più si propagano, e per le leggi del moto le parti mosse dall'anima urtano e scotono le parti adjacenti o contigue; le quali mosse per impulso meccanico, diventano anch'esse un nuovo eccitamento all'anima, che è tratta ad aggiungere anche a questi moti della sua spontaneità: e così av-

vicendandosi questo impulso materiale dato alle parti vicine a quelle che sono già mosse dall'anima, coll' eccitamento che da quelle parti ritorna sull' anima stessa; accade che i movimenti da minimi, occulti, impercettibili, escano all'esterno, si facciano grandi, universali, moltiplici. Considerisi quanto avviene in un destriero d'indole generosa, al primo squillo di tromba. Quantunque non sia egli ancora stato fra l'armi, tuttavia quel suono tutto il commuove, trema, sbuffa, nitrisce, calpesta il suolo, non ha membro che tenga fermo. Che s'egli è già usato alla guerra, via maggiore dimostra la commozione e l'empito, onde pare che aneli alla battaglia. Distinguesi adunque in questo fatto la sensazione locale del suono, dall'universale commovimento che pervade tutto l'animale. Il primo moto è certo minimo; egli è quello che venne suscitato nell'organo acustico dalle onde sonore; ma la spontaneità dell'anima subitamente mossa da que' frequenti e celeri movimenti de' nervi che all'udito presiedono, con subitezza maravigliosa li rende spontanei e gli amplifica: e questi moti già spontanei e amplificati, usano di necessità violenza alle parti che loro aderiscono, e dalle quali sono stipati: onde così all'anima da queste parti, che ricevono meccanicamente il moto, vien fatto nuovo invito o anzi usata nuova forza; ed ella, per ischifare queste nuove violenze che non può sostenere, s'accompagna di nuovo a' moti di quelle parti, e se li rende anch'essi spontanei e non gravi; il che mantiene nelle parti il movimento, che altramente cesserebbe presto, ed anco gli dà maggiore estensione, onde di mano in mano rapidissimamente ne nasce un moto ed un fremito universale nel destriero, che s'ingalluzza, e corre, e saltella, gli occhi ardenti, e le nari fumanti, eretti gli orecchi, e tutto fuoco e tutto audacia.

Ed egli pare, che non vi abbia alcun sentimento locale, il quale non tragga seco più o meno di questa propagazione di senso e di moto; e probabilmente quest' è anco l'origine di quell'oscuro sentimento, ma efficacissimo, che abbiam chiamato *alimentare*, e che vedemmo tener dietro costantemente alla sensazione locale del *gusto*.

Ella sarebbe una investigazione delle più delicate e feconde

l'andar tracciando la propagazione del sentimento locale che succede in tutto l'animale.

Converrebbe studiare a parte a parte ciascuno de' più ovvii sentimenti. Un odore, per esempio, spiace altrui, e lo stesso odore ad altri piace: il senso locale è il medesimo, l'odore è lo stesso; ma il sentimento diffuso da quell'odore, e comunemente non avvertito, è grandemente diverso, e quello fa sì, che l'odore piaccia, e dispiaccia. Le qualità di questo sentimento diffuso sono variissime e delicatissime ad appostarsi, e sommamente, ma segretamente efficaci. Esse dispongono l'animale a diverse passioni, gli danno diverse attitudini: un odore renderà altrui atto alla contemplazione, alla mestizia, alla gioja, ad altre cotali affezioni, anco indipendentemente dall'associazione delle idee.

Una ricerca del pari sottile sarebbe il seguitar dietro alla propagazione de' minimi movimenti nervosi secondo i varj sensi locali che vengono incitati e mossi, o si tratti di sensi esteriori od interiori.

Non solo dovrebbesi determinare l'andamento del moto secondochè esso parte dai diversi punti nel sistema nervoso; ma ben anco sarebbe necessario rilevare la maniera onde il moto si propaga, tutta consentanea alla natura dei minimi movimenti ricevuti nel nervo impressionato.

Vedrebbesi, a ragion d'esempio, in questa ricerca la ragione perchè il suono abbia virtù di produrre nell'animale non un solo movimento ma molti, e in varie direzioni, siccome dimostra l'agitarsi di un cavallo che ode il fragor delle trombe. Nascendo il suono da certo numero di ondulazioni aeree, i movimenti che riceve l'organo acustico non si riducono certo ad un solo, ma a varj moti ordinati secondo le varie impulsioni dell'aria, in una parola ad un tremore, e fors'anco ad una contrazione. Venendo adunque que' nervi ad essere vibrati da varj moti frequenti, conviene che anche i movimenti dell'animale che ne procedono sieno varj, agitati e frequenti. Che se il suono sarà ordinato a tempo, i movimenti che se n' avranno comporranno naturalmente una danza, imperciocchè riterranno ed esprimeranno più in grande il

bell'ordine che già si trova benchè invisibile ne' primi nervosi movimenti.

E qui mi si conceda di fare una osservazione sul sentimento e sugli effetti del solletico, del qual fenomeno non so se sia stata addotta fin qui la vera ragione.

Io osservo, che il solletico nasce da movimenti piccolissimi, ma in pari tempo molti e in varie direzioni, eccitati nell'organo della cute. Ora tengasi fermo ciò che dicevasi circa la spontaneità dell'anima, ch'ella cioè quando sente moverlesi qualche parte del corpo, concorre al moto colla sua spontaneità per ischifar la violenza che altramente gliene verrebbe, e che le è troppo difficile a sostenere. Dato adunque che i minimi movimenti nervosi sieno innumerevoli e fra di sè contrarj, l'anima dovrà trovarsi quasi direi in grande ansietà per tener dietro a tutti, e renderseli tutti spontanei; e succedendogliene di nuovi quando non ha forse ancora ubbidito all'eccitamento avuto da' primi, dee nascere un cotal contrasto di attività e di moti, e quindi i moti convulsivi, che sono veramente moti in contrasto; i quali prima si diffondon nel riso, e di poi ampiamente si propagano; nè sembra improbabile, che questi moti contrastanti fra loro, quali sono nella sensazion del solletico e in generale nelle convulsioni, possano giungere a tanto da uccidere una persona. Nè v'ha dubbio, che la special costituzione dell'organo cutaneo, dove si riducono le più sottili estremità nervose, non abbia molta parte in questo complicato e strano fenomeno.

In questa medesima ricerca della propagazione de' movimenti che cominciano da scotimenti de'nervi simultanei al sentimento, risolvesi anco la questione, se il consenso o la simpatia, di cui fanno tant'uso i medici a indicare l'estensione de' dolori o de' morbi a diverse parti anche lontane del corpo umano, sia fondata sempre nell'anatomica connessione de' nervi e de' muscoli, o se abbia parte in essa, come par certo, anco il vitale istinto dell'anima, che può agire, come vedemmo, da sè in più luoghi distanti contemporaneamente.

Ma troppo ci condurrebbero a lungo sì fatte investigazioni, le quali non appartengono propriamente allo scopo di questo libro; a cui basta, che sia stato indicato e dimostrato il prin-

cipio generale, secondo il quale l'anima dietro al sentimento si leva a dar moto ai muscoli.

Badisi poi, che ciò che noi abbiamo detto fin qui, vale per tutti ugualmente i sentimenti, tanto interni che esterni; e perciò il principio del movimento spontaneo conviene applicarsi anco alle immagini della fantasia, alle quali pure conseguono, allo stesso modo che detto è, i movimenti: ed è di qui che si spiega perchè il destriero il quale fu altre volte in battaglia, si commuova di più audacia alla voce del cavaliere pugnante, che non sia quello che non vide mai fuoco e non udì il fragor della pugna.

ARTICOLO III.

SPIEGAZIONE DELLA CONTINUAZIONE DEL MOVIMENTO PRODOTTO DALL'ISTINTO SENSUALE.

Ciò che abbiamo detto spiega come dal senso si origini il moto, e come il moto si propaghi, e da minimo si faccia grande. Ma questa propagazione del moto dee trovar finalmente un limite, giunta a quelle estremità, alle quali finisce il consenso e la spontanea azione dell'anima.

Laonde sembra che la spiegazione data non basti per tutti que' casi, ne' quali la durata de' movimenti par trapassare il limite indicato: come allorquando l'animale si continua nell'operare per avidità di continuare a sè stesso qualche piacere.

Or la ragione di questa costanza dell'animale in continuarsi nell'azione che gli reca diletto si dee cercare, a mio avviso, nella forza *sintetica* o sia *unitiva* dell'animale; il quale, nella sua semplicità, congiunge in uno l'*atto* che fa, e il *piacere* che gli è prodotto dall'atto; e come nello stato di piacere egli naturalmente permane, così egli permane nell'atto che fa, e che associato col piacere che prova, per l'anima che il percepisce unito diventa una cosa. Medesimamente dalla *forza unitiva* dell'anima dee nascere, che l'animale rinforzi l'atto suo, a fine di rinforzare e di ringagliardire il grado del piacere che ne prova; perocchè avendo egli sperimentato, che secondo i gradi di forza che pone in quell'atto, crescono altresì a lui i gradi del piacere; esso vien diretto dall'apprensione

di tutt' insieme questa scala di gradi d'intensità; la quale apprensione genera in esso l'aspettazione sensuale di un avvenimento simile nel futuro, sembrando che congiunga in tal modo il passato ed il futuro. Quello cioè che l'animale ha sperimentato successivamente, gli si rappresenta nel senso come unito insieme, e indi trae l'origine quella sua cotale *aspettazione sensuale* di cui parlo, cagione del movimento continuato, e dell' azione rinvigorita che pone l'anima in esso. Conciossiachè anche il senso medesimo giunge a fare questa sintesi di sentimenti, a congiungere cioè nella propria unità 1.° l'azione producente il moto, e il piacere che l'accompagna, 2.° i gradi successivi dell' intensità del moto, di cui ha un sentimento attivo, e dell' intensità crescente del piacere, di cui ha un sentimento passivo.

Ora questa apprensione moltiplice è ella stessa un incitamento a' movimenti, è un' affezione dell' animale, base e principio di moto costante e crescente, mantenendosi per essa l'animale nel moto spontaneo verso il piacere.

La quale affezione, effetto di tutti insieme que' sentimenti, certo non è alcuno de'sentimenti particolari da cui ella si compone e procede; ma è un' affezione unica ridondante da tutti que' sentimenti medesimi, un' affezione che domina la totalità dell' animale, il quale tutto si muove e concorre alla continuazione e all' aumento del piacevole movimento incominciato e progressivo. Ciò può scorgersi nel fatto del bambino che si attacca al seno materno. Egli primieramente ha il sentimento di quell' atto, onde fra le sue labbra stringe il capezzolo della mammella, e il preme e succhia e tira a sè, il qual atto sebbene si componga di più movimenti simultanei de'labbri, delle fauci e de' polmoni e di altre parti, che concorrono all' azione del suggere, tuttavia pel lattante è un solo atto semplicissimo, conciossiachè tutti que' parziali sforzi e moti per la *forza unitiva* dell' animale sono unizzati e fatti una sola e semplice interna azione. Contemporaneamente a questo sentimento della sua attività egli ha il sentimento dolce dell' inaffiarsegli le fauci e lo stomaco e 'l ventre del latte, e nutrirsene tutto il corpicciuolo, sentimento reso pure unico dall' unità dell' animale, benchè si possa analizzare, partendolo in tanti sentimenti par-

ziali, quante sono le parti del corpo confortate e rifocillate da quell'alimento, e i nervicciuoli da esso soavemente titillati. Ora, come la forza unitiva dell'animale di quelle molt' azioni esterne fa un'azione sola interna e originale, e di questi molti sentimenti esterni fa un sentimento solo interno e finale; così questa stessa forza unitiva fa una sola e semplicissima apprensione del sentimento attivo di quell'atto universale interno, e del sentimento passivo di questo universale interno diletto per modo, che l'animale ha finalmente nel suo più intimo un sentimento solo (attivo e passivo) di questi due sentimenti complessi; e quell'apprensione e sentimento ultimo, il più addentrato di tutti, per così dire, nell'animale, e che ne informa la sua essenza, è quello ove sta il principio del moto istintivo, il quale semplice in sè, si spande ne' suoi effetti a più potenze; e più parti sono simultaneamente mosse da quell'unica spinta o scossa o minimo moto interno, ricevendo e partecipando questo moto ciascuna parte e potenza, secondo la propria natura, e per quel tanto che comporta il guizzo che l'animale dà all'interne parti, le prime a partecipare di quel suo eccitamento nato dall'unificazione di tanti sentimenti contemperati e consumati in quel solo. Medesimamente, i moti di quell'atto del suggere, de' quali egli ha il sentimento attivo, e le sensazioni piacevoli d'averne in corpo il latte, si continuano qualche tempo, e quindi si ripetono quelli e queste, e si succedono più o meno intensi. Questa successione graduata di moti, de' quali l'animale ha il sentimento attivo, e questa successione graduata di sentimenti passivi viene pure unificata nell'interno dell'animale; e questa forza unitiva dell'animale fa sì, che la successione progrediente de' moti e delle sensazioni non sia che un sentimento solo (attivo-passivo), un'apprensione sola: nella qual apprensione l'animale rimane costante fino che la trova piacevole, e quindi continua o rinforza il moto; cioè prosegue a far quello che ha cominciato a fare, ed aggiunge gradi di accrescimento, secondo l'esperienza che n'ebbe: perocchè anche il *tempo*, benchè successivo in quanto all'esterno, tuttavia nell'apprensione interna dell'animale è semplificato; estendendosi un solo sentimento intimo ad abbracciare un'intera successione; e da quel sentimento par-

tendo un moto, che produce con un atto semplice una intera successione e progressione di moti moltiplici (1).

---

(1) Questo è un fatto innegabile, che nel sentimento si schierano presenti una successione di atti, e tutti insieme non costituiscono che un sentimento unico e semplice. Si dee dire di questo, ciò che abbiam detto della sensazione dell' esteso fatta dal semplice cioè dal principio sensitivo. I due fatti, che il semplice senta l' esteso, lo *spazio*, e che il semplice senta il successivo, il *tempo*, sono ugualmente mirabili, egualmente misteriosi, ma in pari tempo ugualmente necessarj, egualmente certi. Abbiamo detto che l' esteso, lo spazio, il continuo non può esistere se non nel semplice, perocchè esso suppone che tutte le sue parti sieno contemporaneamente presenti, contemporaneamente unite e contigue, della quale unione e contiguità non vi ha una ragion sufficiente in niuna delle parti singolari. Ugualmente si dee dire che la successione de' fatti, il tempo, non può esistere se non nell'unico, nel semplice; perocchè in nessun fatto preso in separato vi ha una ragion sufficiente della loro successione; e questa ragione non si può trovare se non in un essere che possa averli tutti presenti contemporaneamente e vederli distinti fra loro per delle esistenze delle quali l'una precede all'altra. Quindi si può dire in un senso vero, che il *principio senziente* nell'unirsi al *sentito* diventi la fonte dello spazio e del tempo; e se a questo solo si fosse ristretto Kant, si potrebbe accordargli di chiamare lo spazio *forma del senso esterno*, ed il tempo *forma del senso interno*. All' opposto queste forme sono assurde, quando si sostenga che esse procedano dall' anima sola, come abbiamo già detto (ved. add. facc. 116 not.), la quale certo non le può avere in sè, e nascono al *sentito* nel contatto, per così dire, di lui coll'anima.

Ma torniamo al fatto speciale per noi indicato della successione di più atti o fatti percepiti dal principio senziente in un solo o indiviso sentimento.

Questo vero mirabile dà la chiave d' innumerevoli fenomeni dell' animale, i quali altramente si rimarrebbero senza spiegazione alcuna. Perocchè ritenuto che ad ogni sentimento rispondono de' movimenti conformi, e ritenuto che più atti o contemporanei o successivi possono essere sentiti con un sentimento solo, ne verrà, 1.° che se in un sentimento solo l'animale sente più atti contemporanei, egli con un atto solo rispondente a quell' unico sentimento potrà produrre molti movimenti contemporanei; 2.° che se in un sentimento solo l' animale sente più atti successivi, egli con un atto solo e semplice potrà produrre molti movimenti successivi.

Quest' ultimo corollario è quello che ci dà la spiegazione di molti atti complessi, che s' attribuiscono all' abitudine, ma che veramente dipendono dalla legge indicata. Cominciamo dalla memoria. Onde avviene che si possa recitare con tanta facilità un discorso apparato a mente? che lo si reciti senza quasi nessuna attenzione, lasciando per così dire andar la lingua come una ruota già messa in moto? — L' apprendere a mente non

Tutto questo artificio adunque della sensibil natura è necessario acciocchè se n'ottenga l' atto solo del poppare, che sembra pur cosa sì facile. E un qualche difetto che ci avesse nelle operazioni della *forza unitiva* basterebbe acciocchè quest'atto mal riuscisse. Sicchè convien dire che ne' cretini della Svizzera siavi appunto qualche difetto in questa forza unitiva, e che da questo venga quella difficoltà molta che mostrano d'appren-

---

è che l' unire in *un solo sentimento* interno una *successione* di parole. Fatta questa unione, basta un atto solo procedente da quell' unico sentimento, a produrre i movimenti successivi degli organi della favella: quindi la facilità onde si recita anche un lungo discorso senza bisogno di dare attenzione alle singole parole o parti del discorso medesimo, perocchè non esistono più in separato, ma nel tutto. Chi vuol convincersi che l'oggetto della memoria in questo fatto non sono le parti, ma il tutto; non le parole, ma la *successione* di esse; basta osservare che non si può più recitare le stesse parole, quando se ne inverta l' ordine. Perocchè se se ne inverte l'ordine, si produce una successione nuova, sebbene le parole sieno le stesse; la qual successione non è ancora formata nell' animo, le parole non vi sono unificate nel sentimento. Le parole singole adunque esigono degli atti singoli a ripetersi, ma le parole legate insieme formano tutte un atto solo; ed ogni disposizione di parole dimanda una nuova *unificazione* nel sentimento, a cui risponde un atto complesso diverso nella recita. Nè si dica che la memoria appartiene all' ordine intellettivo, e non al sensitivo; perocchè sebbene ciò sia vero, tuttavia la legge indicata, a cui la memoria soggiace, procede dalla fantasia, che suggerisce alla memoria i suoni, e la fantasia è una maniera di sentire dell' animale. — Vengasi ad altri fatti somiglianti. Si consideri il sonatore di pianoforte, o il danzatore. Che è una sonata, che è una danza? non altro che una successione di movimenti operati colle mani o colle gambe. Or come avviene che chi apprese la sonata, o la danza, produca quella serie di movimenti senza ritardo dall' uno all' altro, senza bisogno di riflettervi, con tanta facilità e prontezza? Qual dubbio, che se il sonatore o il danzatore dovesse fare un atto distinto per ogni moto d'un dito o d'un piede, se dovesse a ciascuno rinnovare la sua attenzione sarebbe impossibile l' ire innanzi celeremente ed agilmente? Egli è dunque a dire che con un atto solo della sua volontà ordina tutta la serie di quegli svariati movimenti; l' impero della volontà non si dirige a ciascun moto, ma a tutta la serie, com' ella fosse un moto solo. Onde dunque l' unità di quest' unico decreto, di quest' unico atto interno, che abbraccia tutta la serie di que' moti? Certo non potrebb' esso immaginarsi, se non si suppone essersi percepiti prima tutti insieme que' moti, aversi uniti tutti in un solo sentimento per la *forza unitiva* dell' animale. Laonde di qui dee dedursi la spiegazione d' innumerevoli fatti complessi, che ci presentano gli animali nella maniera del loro operare.

dere a poppare; e in generale quella tanta imperfezione e debolezza anco nelle funzioni che risguardano i primi bisogni. All'età di dieci anni questi fanciulli non sanno ancora portare da sè stessi alla bocca il cibo, nè masticarlo, e conviene conficcarlo loro giù nella strozza.

ARTICOLO IV.

SPIEGAZIONE DELL'ORDINE CHE SI RINVIENE NEI MOVIMENTI DELL'ISTINTO SENSUALE, ONDE VOLGARMENTE SI CREDE CHE INTERVENGA A FORMARLI QUALCHE LUME DI RAGIONE.

Con ciò che fu detto ne' due articoli precedenti, si rese chiara l'*origine* de' movimenti animali, i quali non esigono nessun principio ragionevole nè volitivo.

Perocchè noi vedemmo, che la spontaneità dell'animale viene suscitata da due cagioni: 1.° dal bisogno che prova l'animale di evitare uno stato molesto, qual sarebbe quello di resistenza, o d'inazione in un membro vivo che gli vien mosso; 2.° dalla propensione ch'egli sente di continuarsi e meglio immergersi in uno stato piacevole che sperimenta trovandosi già in uno stato di determinata attività.

O sia che operi l'una, o l'altra di queste due cagioni, si avvera sempre che il principio del movimento è una passività dell'animale; di maniera che a principio non è l'animale, che si leva a muoversi da sè stesso senza cagione straniera; ma è un impulso che gli vien dato altronde, e che il fa levare. Questa *passività* poi dell'animale è quella che suscita l'*attività spontanea* di lui, la quale tratta così in azione, si continua in essa e si fa causa di nuovo moto ella medesima, moto che di nuovo diviene stimolo alla spontaneità, onde nasce quell'operazion circolare e quell'avvicendamento di moto e di stimolo, di che tanto s'ingrandiscono e tanto tempo perseverano i movimenti animali.

Delle due cagioni poi da noi addotte, la prima, onde l'anima asseconda il movimento nervoso, spiega propriamente il *principio* del moto spontaneo: la seconda, onde l'anima persevera in un'azione dilettevole, dà special ragione di una maggiore *continuazione* del movimento.

Ma tutto ciò non basta a spiegare i fenomeni dell'istinto sensuale. Egli non è sufficiente, come dicemmo, l'additare in qual maniera nell'animale possano manifestarsi de' movimenti; convien dire di più perchè questi movimenti animali insorgano così bene ordinati, così accordati, così cospiranti insieme all'ottenimento di un qualche scopo utile all'animale medesimo, e quasi così previdenti, così sapienti, che egli è pure assai se non c'inducono a credere che vengan diretti da una mirabile intelligenza. E questa, credo io, è la parte più difficile nell'impresa di dar buona ragione delle operazioni dell'istinto sensuale; tanto più, che poche vestigia umane ritrova colui, che trascorre questa regione filosofica.

Il che tuttavia non ci fa scader l'animo; chè anzi ci aggiunge lena maggiore, veggendoci innanzi un terreno ubertoso ancora incolto, massime che speriamo da ciò stesso un maggior compatimento e una indulgenza maggiore da' savj, i quali vorranno benignamente accogliere anche il tentativo d'un'impresa bella e difficile.

§ 1.

Tre cause di ordine nelle operazioni dell'istinto sensuale.

A fine dunque di sporre i pensamenti nostri in sì fatto argomento, crediamo in prima che l'ordine che si ravvisa nei varj movimenti dell'istinto sensuale nè proceda da alcun lume di ragione che sia nell'animale, nè si possa rivocare ad una sola ed unica causa; ma sì che esso dipenda da tre principj distinti, i quali presi tutti insieme possono solamente mostrare a qual guisa si generi quell'*ordine* maraviglioso, che si ravvisa in qualsivoglia operazione più o meno complicata dell'animale.

Il primo principio onde i movimenti animali attingono un ordine dee trovarsi a mio avviso nell'*ordine naturale degli stimoli esterni* e delle loro azioni, che incitano l'animale e vi producono i primi moti.

Il secondo principio che mette ordine ne' movimenti dell'animale dee cercarsi nella *costruzione e compaginamento del corpo animale* fatto con isquisitissima armonia di tutte le parti, e con accordo prestabilito de' suoi movimenti, acciocchè tornino in servigio e in vantaggio dell'animale medesimo.

Il terzo principio finalmente, a cui dee riputarsi l'ordine delle operazioni animali, si è la natura dell'attività spontanea dell'animale stesso.

V'ha dunque qualche cosa di *straniero* all'animale, che dà origine a' suoi movimenti: questi sono gli stimoli, o naturali o artificiali, che cagionano in esso sensazioni e movimenti.

V'ha qualche cosa *nel corpo dell'animale*, che ordina i suoi moti: quest'è l'armonia delle forze e delle parti ond'esso risulta.

Vi ha ben anco qualche cosa *nella stessa anima* dell'animale, che ordina e regola le operazioni animali.

Tutte e tre queste cagioni di ordine nelle operazioni animali hanno per loro prima origine la sapienza del Creatore: il Creatore prescrisse ordine a tutte cose: impresse un ordine nella materia inanimata, ne impresse uno nel corpo vivente; ad un ordine via più ammirabile sottopose il principio senziente, ed animatore del bruto, cioè l'anima.

Noi dobbiam dunque parlare di tutti e tre questi principj o cause di ordine. Solo facciam precedere un'osservazione.

I *movimenti* di cui ragioniamo sono sempre, come abbiam veduto, una conseguenza ed un effetto di *sentimenti* precedenti. Se dunque vi ha un ordine ne' movimenti, quest'ordine stesso dee essersi trovato precedentemente ne' sentimenti. Convien dunque dire, che le tre cause di ordine, che abbiamo indicate, se metton ordine ne' movimenti, il mettano anche prima ne' sentimenti; e questo è quello che noi vedremo parlando di ciascuna di esse.

§ 2.

Prima causa di ordine ne' movimenti animali: l'ordine che si trova negli stimoli esterni che incitano l'animale al senso ed al moto.

Questa cagione fu da noi già accennata quando mostrammo, che l'ordine che si scorge ne' movimenti della danza, dipende dall'ordine de' suoni suscitati nell'organo acustico; e l'ordine di questi suoni dipende dall'ordine delle ondulazioni aeree, che sono lo stimolo percotente quell'organo.

Ora ciò che abbiamo detto de' moti che formano la danza,

noi il potremmo dire altresì di quasi tutti i movimenti animali. Essi hanno sempre un *ordine di successione*, hanno un ordine relativo al tempo in cui sono distribuiti.

Tutti gli stimoli naturali che operano sull'animale, conservano certe leggi immutabili; il giorno succede periodicamente alla notte; le stagioni continuamente si avvicendano; ogni giorno si succede una serie quasi regolare ne' gradi della temperatura, nelle qualità delle arie, nelle direzioni de' venti, nelle condizioni elettriche de' corpi circostanti, nelle periodicità a cui soggiace lo stesso corpo animale: tutto l'autore sapientissimo della natura ebbe accordato insieme: e tutto mirabilmente influisce a dare un certo ordine a' movimenti dell'animale.

Il corpo stesso dell'animale, abituato a fare i movimenti a tempi opportuni, porge degli stimoli ben ordinati e a sè stesso e agli altri animali co' quali convive: e quest'ordine essendo vantaggioso e piacevole all'animale, l'animale ci persevera come in uno stato a lui grato: indi avviene, che il disordine sia avuto in odio, per così dire, e fuggito dallo stesso istinto.

§ 3.

Seconda causa di ordine: l'armonia che si trova fra le diverse parti e forze del corpo.

E in questo ha molta parte altresì la mirabile armonia che si ravvisa fra le diverse parti e le diverse forze onde risulta e onde opera il corpo dell'animale, così fattamente accordate, che ad un dato sentimento deesi accompagnare tal movimento (sia semplice, o complesso), il qual torni a grand'utile dell'animale stesso. Consideriamo questo accordo in alcuni fatti.

Se noi poniamo qualche ostacolo alla respirazione di un animale, come sarebbe un laccio, subitamente l'animale vien mosso dall'istinto a portare le zampe al collo per islacciarlosi. Se noi gli leghiamo un piede, e gli togliamo il libero andare, ed egli porta la bocca al piede per rompere quel legaccio. Se fasciamo gli occhi ad un cane, egli si agita fino a tanto che gli sia riuscito di torsi dagli occhi quella benda. Si veggono de' bruti che si leccano istintivamente la ferita o la piaga: il

prurito induce a grattare là dove lo si sente: al tempo della dentizione il bambino preme le gengive insieme, e le stuzzica colle dita ed altri corpi, il che gli agevola il venire de' denti, ecc.

Indubitatamente in tutti questi fatti ed altri somiglianti non è un principio solo quello che determina l'animale ad azioni così ben ordinate e così utili: e noi vedremo più sotto quanta parte ci abbia la spontaneità e massime la *forza unitiva* dell'animale.

Ma egli non sarà tuttavia difficile lo scorgere, che non leggermente questa, cioè la spontaneità dell'animale, viene ajutata da una cotale armonia di organi, che tutti concorrono al vantaggio di ciascheduno. Quanta però sia l'influenza di cui parliamo, tocca a' fisiologi il ricercarlo; nè credo improbabile che le loro investigazioni e sperienze riescano finalmente a questo risultato, che « ove un organo è offeso o impedito dalla sua funzione, vi abbia negli altri un concorso di movimenti, eccitati dal dolore locale che scuote in modo opportuno gli apici de' nervi, e poscia l'intero sistema nervoso, verso l'organo sofferente », concorso, dico io, fondato nella stessa distribuzione delle forze materiali, delle quali poi si serve il principio vitale a fine di ajutare il ben essere dell'animale. Il qual movimento materiale e vitale ad un tempo vien poi perfezionato dall'istinto sensuale, a cui quel concorso di primi movimenti materiali e vitali dee servire di eccitamento. Sicchè nelle nominate operazioni primieramente vien posto un elemento di ordine dalla stessa disposizione delle forze materiali; poi un altro elemento d'ordine viene aggiunto dall'istinto vitale; e finalmente un terzo elemento di ordine, che consuma e perfeziona i due primi, deriva dall'istinto sensuale.

E questa ultima causa, onde i varj movimenti dell'animale ridondano a vantaggio dell'animale stesso, potrebb'anco illustrarsi dalle lesioni delle diverse parti dell'animale, osservando secondo quali leggi queste tolgano, ovvero sturbino una sì fatta armonia preordinata dalla sapienza di chi ha creato l'essere animato.

Nè solo quest'ordine fra le parti del corpo (armonia mec-

canica), e fra le forze di lui (armonia dinamica), provvede l'animale contro le offese e lesioni, eccitando e dirigendo ad un tempo i movimenti de' due istinti; ma egli giova al ben essere dell' animale in tropp' altre maniere.

Se l' organo dell' odorato non fosse collocato vicino alla bocca, e se egli non tenesse una strettissima relazione e continuità coll' organo del gusto e coll' esofago, potrebb' egli l'animale esser diretto dalle sensazioni degli odori nella scelta degli alimenti a lui salutari? Egli è nell' associazione di questi due sensi, che si dee trovare la ragione di molti fatti, che a primo aspetto farebber credere l' animale esser dotato di mirabile intendimento in eleggersi il cibo: e l' associazione di questi due sensi è molto ajutata dalla loro prossimità di situazione: questa prossimità poi non viene che dalla sapienza del Creatore, il quale connesse quelle parti nell' animale, che doveano servir l' una all' altra.

Al cantar d'un uccelletto ripetono gli altri. E in generale gli animali a' suoni che ascoltano rispondono colle lor voci: attalchè s' immaginò, che anche i bruti avessero lor favelle. Chi non vede, che questi fenomeni non avrebbero mai luogo, se gli organi della voce non fossero collocati prossimi a que' dell' udito, o certo in una fisica connessione con essi? Egli è da questa connessione nervosa, che egli avviene che l' aria, battendo e scuotendo i nervi che presiedono all' udito, inizj in pari tempo i movimenti de' nervi e de' muscoli che producon la voce: appunto perchè i moti del nervo acustico sono stimolo e principio a de' moti corrispondenti negli organi vocali, moti che destano la spontaneità, la qual li compisce, ed emette la voce.

I preludj dell' operazione generativa sono pure dovuti alla connessione fisica e dinamica che hanno i nervi dell' occhio e del tatto, lor moti, e moti fantastici corrispondenti, coll' apparato generativo.

In somma non v' ha una sola delle più maravigliose e più complicate operazioni animali, in cui non abbia gran parte l' ordinato corporeo congegnamento, dal quale di necessità risultano ordinate e sapientissime le varie azioni dell' animale, senza bisogno di supporre in esso intelligenza di sorte alcuna.

§ 4.

Terza causa di ordine: la natura della attività spontanea dell'animale stesso.

Finalmente il terzo e principal principio dal quale deriva l'ordine delle operazioni dell'istinto sensuale, di maniera che sembrano fatte con ragione, si è la natura dell'attività spontanea dell'animale stesso.

La spontaneità dell'animale ha sue proprietà determinate, ed è soggetta a leggi fisse; onde avviene, che anche le operazioni di lei vengano naturalmente, per così dire, improntate di quelle sue proprietà, e di quelle sue leggi, e attingono da esse una regolarità ed un ordine maraviglioso.

Le proprietà e le leggi dell'attività spontanea dell'animale sono profonde: dimanderebbero esse sole un' opera di lunga lena, a chi volesse svilupparle, a chi volesse anche solo farne un tentativo. Io mi restringerò dunque a darne nulla più che quel cenno che mi bisogna all' intendimento dell'opera presente.

Le leggi dell'attività spontanea dell'animale si derivano principalmente da tre fonti:

1.° Dalla condizione del corpo organico, a cui l'attività spontanea è legata nel suo operare. — Le leggi che si derivano da questo fonte sono sommamente misteriose, e non poco fa quegli, a cui riesce di pur indicarle accuratamente, e bene stabilirne l'esistenza coll'osservazione de' fatti, senza entrare ad investigarne le segrete ragioni:

2.° Dall'*inerzia* a cui soggiace la spontaneità dell' istinto sensitivo:

3.° Finalmente dalla *forza sintetica* od unitiva dell' animale.

I.

Leggi dell' attività spontanea dell' anima provenienti dalla sua unione col corpo.

Quanto alle leggi a cui soggiace l' anima in conseguenza della sua adesione al corpo organico, elle sono molte e singolari. Conciossiachè, secondo lo stato del corpo, più o men regolare, anco le operazioni spontanee dell' anima procedono più o meno regolarmente.

Fu fatta osservazione, che gli animali più perfetti sono doppj, cioè composti di parti doppie pressochè uguali, almeno quanto spetta agli organi principali del sentimento; e che quanto più una metà dell'animale è conforme all'altra, più altresì i sentimenti riescono chiari e perfetti. Si vuole medesimamente, che la perfezione della fantasia risulti in gran parte dall'uguaglianza de' due emisferi del cervello; e che la lesione di uno d'essi, o anco la sola inuguaglianza, cagioni confusione e sconcerto nelle operazioni de' giudizj, il che dee esser solo in quanto questi prendono i loro materiali dalle immagini, e sono associati a de' movimenti cerebrali. Or se la disuguaglianza, poniamo, degli emisferi del cervello induce difetto nelle immagini, chi non vede che per la ragion degli opposti l'uguaglianza degli emisferi dee apportare regolarità alle operazioni dell'anima? Lo stesso dicasi di qualsivoglia lesione o nel cervello o ne' nervi. Nella stessa natura adunque del composto, cioè dell'anima e del corpo uniti insieme, e nella stessa natura di tale congiunzione, giace una legge, secondo la quale le operazioni dell'anima vengono determinate piuttosto ad un modo che ad un altro, e però giace una ragione di ordine.

Ma fra le leggi alle quali l'anima è sottomessa nel suo operare in conseguenza di quella azione che riceve dalla corporea natura, ve ne hanno di più squisite e di maravigliosamente recondite. Per far cenno di una sola, richiamerò alla mente dei lettori il fenomeno de' colori immaginarj. Se il mio occhio, dopo fissatosi qualche tempo in un oggetto rosso, mira subitamente una tavola nera, egli vede in essa la tinta del color verde-azzurro. Se all'opposto il color mirato da prima è il dorè, l'occhio mio vede in sulla tavola nera l'indaco. Se la pupilla è impressionata del giallo-verde, questa impressione, posti noi allo scuro, ci si cangia in color violetto. Viceversa se l'occhio, che guardò molto nel verde azzurro, poscia si raccoglie al bujo, vede il rosso; e così l'indaco riguardato intensamente si trasforma nell'occhio nel dorè, e il violetto nel giallo-verde. Ancor più, se l'occhio guardò lungamente il bianco, e poi viene in luogo di perfetta oscurità, quella sensazione del bianco durata qualche istante, si trasmuta nell'occhio stesso in diversi colori finchè sparisce, cioè a dire la sensazione del bianco si

cangia prima in gialla, poi si fa rossa, poi pavonazza, appresso azzurra, in fine verde, col qual ultimo colore ella svanisce. Un tal fenomeno dimostra chiaramente, che il nervo ottico trovasi in una azione, la quale si cangia in varj modi determinati, e che a ciascun modo corrisponde una sensazione diversa ricevuta dall'anima. Ora egli è palese, che essendovi una legge stabile secondo la quale si muta il movimento o sia lo stato della retina impressionata dalla luce, ed essendovi pure una legge secondo la quale l'anima modifica l'azione ch'ella mette in ricevendo la sensazion de' colori, dee sortire da ciò un ordine naturale fra i colori stessi, ordine fondato nella natura fisica delle sensazioni. Ma i colori sono de' sentimenti; e dove vi è ordine nei sentimenti, dicemmo dovervi esser ordine altresì nei movimenti che ne derivano. Dunque l'azione dell'anima sensitiva, sì per rispetto all'istinto vitale, che per rispetto all'istinto sensuale, riceve un determinato ordine dalle intime ed occulte leggi, che risultano dalla congiunzione di lei col corpo. Che importa che di queste leggi non si possa dare una ragion prima, un principio, onde si vegga come provengono? basta al tutto, che elle sieno bene avverate mediante l'esperienza e l'osservazione de' fatti: chi potrebbe dire perchè la natura delle cose sia così? non dipende essa dall'eterno intrinseco ordine dell'essere?

II.

Leggi dell' attività spontanea dell' anima provenienti dall' inerzia.

L'attività dell'anima sensitiva vien anco regolata e ordinata nel suo operare dalle leggi che a lei provengono dall'*inerzia*.

Non è uopo che io dica intender qui per inerzia la disposizione che ha l'anima di rimanere in un dato stato, come pure di perseverare in una data azione fino a tanto, che una cagione straniera non le faccia mutare di stato e di azione.

Or nell'anima vi è l'*inerzia* e vi è la *spontaneità*: questa tempera quella.

Come l'inerzia mantien l'anima in una medesima azione fino che una cagione straniera non produca in lei cangiamento; così la spontaneità le dà l'attitudine di cangiare im-

mantinente di stato e di azione tosto che una cagione straniera la muova, senza contrapporre resistenza alla cagion che la muove.

La materia è *inerte* ed è priva di *spontaneità*. Perciò ella resiste a quella forza che vuol mutarla dallo stato di quiete a quello di moto, o dallo stato di moto a quello di quiete, o dallo stato di moto minore a quello di moto maggiore, o viceversa.

Ma l'anima sensitiva, essendo dotata in pari tempo d'*inerzia* e di *spontaneità*, ha da una parte bisogno d'una causa straniera, a fine di mutare lo stato suo; ma dall'altra, dove questa causa sia data, ella non pone alcuna resistenza, cedendo leggermente al suo invito.

Ciò nasce all'anima, come già toccammo, per l'atto primo dell'istinto vitale (1) in cui ella è, e col quale opera continuamente sul corpo. In questa sua azione originaria si trova un conato a tutti i movimenti avvenire; solamente che non essendo questo conato determinato piuttosto a un movimento che ad un altro, non vi ha luogo al moto, perchè manca una ragion sufficiente, secondo la quale ella si determini piuttosto ad uno che ad un altro moto: sicchè il conato universale a tutti i moti e a tutte le direzioni involge un cotale equilibrio, che impedisce il moto ad una direzione determinata.

Indi è che le cause che traggon l'anima a muover le membra del corpo non le danno già propriamente parlando il moto, come accade nella materia, ma le danno solo la determinazione del moto, e però il muover dell'anima si dice *spontaneo*, sebbene le si attribuisca eziandio da noi l'*inerzia* pel bisogno ch'ella ha di una causa esterna che la determini.

Chiarite le quali cose, dico, che dall'inerzia procedono all'anima certe leggi, le quali danno regola ed ordine a'suoi movimenti istintivi.

Fra queste leggi due sono le principali.

1.ª L'anima si determina a que' moti che le danno più di natural piacere.

---

(1) Il nostro *istinto vitale* risponde ottimamente all'ἔμφυον d'Ippocrate.

2.° L'anima si determina e preferisce, *cœteris paribus*, que' moti che ella può operare più facilmente.

La prima di queste leggi appartiene al *sentimento*, la seconda all'*attività* propria dell'anima. Tutte due rispondono alle due cagioni da noi assegnate più sopra al moto spontaneo, che furono l'evitar la molestia, e il seguitare il piacere (1).

Che se ben si osserva, una di queste leggi entra nell'altra; perocchè all'anima dee naturalmente esser più *piacevole* operare ciò che le è più *facile*, e le dee esser più facile operare ciò che le è più piacevole. Ma io ho voluto distinguere tuttavia questa legge in due proposizioni; perocchè talora il piacere è nella fine dell'atto, e la fatica sul principio; e queste due cose, la *facilità* ed il *piacere*, possono pigliarsi in diversi aspetti, e trarsene diverse leggi più circostanziate circa l'operare dell'anima, che noi non abbiam qui tempo di enumerare.

Solamente osserveremo, che il *piacevole* ed il *facile* sono qualità che l'anima cerca per sua natura, e che provengono dalla sua *inerzia* e dalla sua *spontaneità*: al piacevole tende la spontaneità, al facile si lascia indurre l'inerzia.

Or egli è chiaro, che queste due leggi debbono mettere un ordine ne' movimenti istintivi dell'animale; perciocchè per esse l'anima non opera già a caso, non si determina già a questi o a que' movimenti indifferentemente, ma ella è volta a sceglier fra tutti i più facili e i più dilettevoli. Questa cotale scelta si direbbe che è fatta con intelligenza; ma pure non è così: ella vien diretta solo dalle leggi dell'inerzia e della spontaneità.

Qual maraviglia dunque, che ogni animale, a ragion d'esempio in camminare, faccia que' movimenti che sono più adattati alla sua natura? qual maraviglia che se altri animali camminano su quattro piedi, l'uomo si eriga su due, e proceda diritto della persona, giacchè ella è questa a lui la posizione più facile e più piacevole? Per questo ogni animale ha i suoi proprj costumi, e i suoi proprj modi di accosciarsi, di giacere, di sdrajarsi, di portare alla bocca il cibo, di prenderlo, di

(1) Art. III.

bere, e di fare l'altre naturali operazioni. In tutt'esse egli preferisce sempre i movimenti che gli sono più naturali, cioè a dire più facili, comodi e piacevoli.

Convien riflettere, che quando un animale soffre un bisogno qualsiasi, per esempio la fame o la sete, questo bisogno eccita in lui una inquietezza, cioè gli produce de' piccoli movimenti in tutte le direzioni, i quali non hanno ancora un esito. Ma l'animale fra tutti que' piccioli movimenti ne trova alcuni che s'acconciano al suo bisogno, che migliorano il suo stato: egli dunque si continua dietro a quelle indicazioni, e giunge così di stato in istato a trovarsi bene, rimovendo da sè la molestia che l'appenava. Si metta checchessia, a ragion d'esempio, in sulla schiena d'un cane: egli si dimenerà per far cadere quella cotal cosa che gli pesa addosso; e voi vedrete, che se la cosa comincia a moversi quand'egli si mette in qualche posizione, egli persevera in essa e si piega anche più in quel verso. Così s'egli trova che l'abbassar della schiena gli giovi al suo intento di liberarsi di quella molestia, egli si mette finalmente a sedere, e allora è riuscito a ciò che cercava, cadendogli d'addosso il peso. Ma a trovar la posizione e condizione più comoda e più piacevole, a trovar que' moti ed operazioni che levano all'animale una molestia qualsiasi, o migliorano il suo stato, l'istinto il più delle volte non impiega assai tempo, ma prontissimo sceglie quello che gli bisogna. Altre volte egli dee far più tentativi e più sperienze. Quanto tempo non ispende il bambino a trovar l'equilibrio della persona in su i due piedi, e a governare i muscoli sì fattamente che di continuo gliel formino e gliel conservino? E qui abbiamo appunto il caso, che la posizion del corpo più comoda e più piacevole costa non poca fatica a principio, ed esige non pochi sforzi e sperimenti.

Quindi si vede ancora, quale educazione possa ricevere l'animale, e com'egli sembri che l'animale stesso sia suscettibile di apprender l'*arte* del muoversi e dell'operare, quando veramente tutto è un gioco dell'istinto che si modifica, e della *ritentiva sensuale* che l'accompagna (1).

---

(1) Darwin ed altri tolsero a negare l'istinto, osservando che l'animale

Tutto ciò agevolmente si spiega col solo riflettere, che l'istinto sensuale muove sempre l'animale a determinarsi verso il più facile e il più piacevole de' movimenti e delle posizioni, e che ogni bisogno che l'animale esperimenta, suscita in esso, come dicevamo, una moltiplicità di moti, che costituisce l'inquietudine, de' quali moti l'animale per le leggi dette seguita e aggrandisce quelli che gli sono più facili, e che il conducono a stato più soddisfacente quanto al senso ch'egli ne prova.

Ciascuno potrà qui ben vedere che fonte ampissimo di mirabil ordine sia questo pe' movimenti istintivi dell'animale.

Che se si vorrà discendere all'osservazione di tutto ciò che può rendere ad una determinata specie di animali facili e piacevoli piuttosto certi movimenti che altri, si potranno discoprire delle leggi bellissime, e spiegare perchè certe cose in un dato modo disposte sembrino ordinate ed armoniche, e certe altre no. Nel che si potrà stabilire questo principio, che nei movimenti e sentimenti animali vi ha un natural passaggio, cioè vi hanno certi gradini determinati dalla natura; sicchè egli è più facile e più dilettevole il passare da un sentimento, e

---

impara a far certe operazioni. Ma questo ch'essi chiamano *imparare* non è un vero imparare, non è l'imparare intellettuale dell'uomo. Non si dee credere, che l'istinto sia in origine una facoltà così determinata a' suoi atti, che fino da' primi momenti dell'esistenza dell'animale, egli li debba far tutti, e sempre i medesimi. L'istinto è una potenza, che al pari dell'altre dipende nel suo operare da più circostanze, e da queste viene modificata. In primo luogo l'istinto per uscire in atto ha bisogno di *eccitamenti* ed *occasioni esterne*. Variandosi adunque questi eccitamenti e queste occasioni, variano di conseguente anche le operazioni dell'istinto. Di più, l'istinto ha bisogno di *fantasmi*, e della ritentiva sensuale. Egli è coll'ajuto della fantasia principalmente, che il bruto fa delle operazioni anco quando non ha degli oggetti presenti, come allora che il cane cerca il padrone perduto, o che imita ciò che vede fare. Finalmente l'*abitudine* è anch'essa una legge dell'operare animale, che influisce immensamente sull'istinto. Quello adunque che si dice volgarmente *imparare*, rispetto all'animale, non è che un acquistare che fa l'istinto alcune modificazioni e nuove attitudini: le quali modificazioni e nuove attitudini sono dovute massimamente a tre cause: 1.° agli eccitamenti de' sensi esteriori; 2.° a' fantasmi, e loro associazioni fra di sè e colle sensazioni; 3.° alla forza dell'abitudine. Tuttavia queste tre cause suppongono innanzi di sè l'esisteuza nell'animale del principio istintivo, che da esse venga modificato, e per così dire educato.

da un movimento determinato, a tal altro in preferenza di tutti; e si va soavemente sol pe' gradini naturali, faticosamente se il passaggio si vuol pur fare là dove la natura non ha posto ella, per così dire, la scala, e segnata la via. In una parola, ne' passaggi da uno stato all'altro, da un sentimento all'altro che fa l'animale, vi ha una legge fondata nella natura dell'animale stesso e della sua sensitività, la qual rende il passaggio o soave e amabile, o scabro e disamabile. Ciò posto, egli avverrà di certo, che tutte quelle cose le quali condurranno l'animale ad avere una serie di sentimenti e di movimenti ordinati secondo i loro naturali passaggi, riusciranno mirabilmente piacevoli ed armoniose: piacevolezza ed armonia, la quale non si troverà punto là dove non sieno conservati i suddetti passaggi.

Ciò che dico può venir illustrato dalle fine osservazioni di Rameau sopra i suoni, e di Giambattista Venturi sopra i colori.

Rameau osservò che ogni suono nel morir ch' egli fa nell'orecchio dà a sentire prima di spirare la sensazione della sua duodecima, che è l'ottava della quinta. Questo dimostra, che il passaggio naturale fra le sensazioni dell'organo acustico si è quello dalla prima alla quinta. Indi è che se dopo la sensazion della prima si fa suonare la quinta, questa quinta trova l'orecchio già a lei naturalmente inclinato e disposto. Ecco la ragione evidente della soavità che naturalmente si trova nel salto di quinta; e la ragion medesima vale per tutte l'altre consonanze, come dimostra lo stesso scrittore. Vedesi in questo fatto, come l'armonia de' suoni abbia il suo fondamento nelle leggi arcane dell'unione dell'anima col corpo, e nel principio dell'istinto sensuale, che cerca sempre per la ragion dell'inerzia ciò che gli è più facile e naturale, e in questo più si compiace.

Il sagacissimo nostro G. B. Venturi osservò avvenire appunto il medesimo rispetto a' colori immaginarj. Ond'è che il rosso faccia grato accordo col verde? Appunto di qui, che la pupilla impressionata del rosso prima di perderne la sensazione passa naturalmente al verde. Così il rancio sta bene coll'indaco, il violetto col giallo, siccome fu osservato da Mengs, e generalmente i colori immaginarj riescono tutti armonici de' colori

veri che li precedono; e ciò per la ragione, che la sensazione di un colore dispone l'anima a trapassare alla sensazione dell'altro colore, sicchè questa seconda sensazione è così naturale all'anima, che non le costa più fatica alcuna; anzi postale sott'occhio, l'ajuta a far quello che avrebbe fatto da sè stessa, benchè meno vivacemente.

Nelle altre sensazioni può succedere qualche cosa di simile, ma egli è più difficile l'osservarlo.

Ad ogni modo questi fatti sufficientemente dimostrano, che nella stessa natura della sensitività risultante dall'unione dell'anima col corpo vi ha un principio di ordine e di armonia, che dee influire incredibilmente sui movimenti che dal senso procedono.

III.

Leggi dell' attività spontanea dell' animale provenienti dalla forza unitiva *di cui è fornita.*

Ho già mostrata la semplicità del principio senziente (1): ho mostrato come dalla semplicità del principio senziente proceda la sua *unità d'azione*, ond'è che coll'atto primo dell'istinto vitale nasce ogni attività dell'animale, conciossiachè l'istinto sensuale non è che un atto secondo, per così dire, dello stesso istinto vitale: mi sono anco servito della *forza unitiva* dell'animale a spiegare in qual modo egli perseveri a lungo in un'azione che gli è piacevole, o anche accresca successivamente i gradi d'intensità di quest'azione per prendersene un piacer maggiore (2).

Dobbiamo ora noi considerare questa *forza unitiva* come principio di *ordine* nelle operazioni dell'animale.

L'argomento è vasto, nè io pretendo esaurirlo; anzi mi basterà l'aprire una porta ai più sagaci investigatori, dalla quale entrati, maraviglieranno forse il bel campo di ricerche sottili in cui si vedranno.

Sebbene in tutti gli animali debba esservi a mio parere la

---

(1) Lib. II, Sez. I, c. VII.
(2) Art. III.

forza unitiva di cui parlo, tuttavia non pare che si rinvenga d'un grado uguale in tutte le specie; e però sembrami che la quantità e qualità della forza unitiva potrebbe somministrare nuova base alla classificazione filosofica del regno animale: base più elevata di quelle trovate fin qui, e a cui quelle trovate fin qui dovrebber servire di riscontro e di perfezionamento.

Converrebbe analizzare con attenzione sagace questa forza unitiva dell'animale, e trarne fuori tutte le sue funzioni: rilevare in ciascuna specie di animali quali di queste funzioni si riscontrino: indicare ancora tutti i casi di lesione della forza unitiva, in cui questa forza può rendersi inetta alle sue funzioni, e classificare in questo modo le diverse imperfezioni o guasti dell'animale in quanto egli è sensitivo e istintivo. Quest'ultimo lavoro presterebbe oltracciò un solido fondamento a classificare le diverse lesioni delle facoltà umane intellettive e volitive, in quanto queste hanno bisogno, come di materia, di ciò che il senso e l'istinto loro preparano e somministrano.

Or io dunque non farò che indicare le funzioni principali della forza unitiva, dalle quali agevolmente si renderà palese come non vi abbia operazione alcuna dell'istinto animale, la quale, benchè in apparenza mostri vestigi d'intelligenza, non possa essere spiegata colle sole proprietà intrinseche e proprie dell'animale, e principalmente con quelle della *forza unitiva* di cui esso è fornito.

Prima funzione *della forza unitiva dell'animale: congiungere insieme le sensazioni di varj sensi, e specialmente della vista e del tatto.*

In qual maniera la vista giovi al tatto e al moto, porgendo all'animale i *segni* delle proprietà tattili de' corpi, noi l'abbiamo a lungo dichiarato nell'Ideologia (1).

Quell'animale che non avesse bastevole forza unitiva da accordare e unizzare per così dire le sensazioni del tatto con quelle della vista, non potrebb'egli colla sola vista perce-

(1) *N. Saggio*, Sez. V, P. V, c. XII.

pire la solidità de' corpi esteriori. All'incontro nell'associazione delle sensazioni del tatto (unito al moto) e di quelle della vista, avviene che alla sensazione della vista si accoppj indivisibilmente nell'animale la ritenzione fantastica della sensazione corrispondente del tatto (del qual senso, pel moto, è propria la percezione della solidità de' corpi), e quindi che ad un tempo colla sensazione della vista si rappresenti e si suggerisca al senso interno dell'animale più che esso effettivamente non vede, cioè la solidità de' corpi. Il cieco nato di Cheselden da principio colla sola vista non percepì la solidità de' corpi, ma solo una superficie corporea aderente al suo occhio: fu l'uso del tatto quello che di poi gli ammaestrò l'occhio a discernere intuitivamente il solido; nè ciò avrebbe potuto egli fare se non fosse stato dotato della *forza unitiva*, che accoppiasse più sensazioni, cioè quelle della vista con quelle del tatto e colle immagini di queste, secondo certa legge, e formasse così un'affezione sola interna, che si suscitasse in lui al ricevere che l'occhio faceva i colori, in virtù della quale affezione per mezzo dei soli colori percepisse il solido (1).

La disarmonia fra le sensazioni della *vista* e quelle del *tatto* si osserva non di rado nello stato d'idiotismo, in cui nascono, o cadono alcuni. « Qualche volta », dice il dottor Pinnel, parlando di pazzarelli ch' egli curava, « osservasi « una sorte di discordanza fra la vista ed il tatto, che punto « non dirigonsi insieme sopra un oggetto, di cui pure la no- « vità sembra fermare la loro attenzione. Un idiota, che io « conosco, guarda subitamente un'immagine dipinta od un « corpo solido, che gli si presenta; ma egli vi porta su la mano « in modo sì goffo, come se l'asse della visione non fosse in « alcun modo diretto su questo oggetto; il suo guardo pure

(1) Le sperienze di Cheselden sono state confermate a pieno recentemente da quelle di T. H. Brett, che restituì la vista a diversi Indiani nati ciechi. Le sperienze di quest'oculista si trovano riferite nel *Giornale Asiatico*, mese di Gennajo 1837, e nella *Biblioteca Universale* di Ginevra, Settembre 1837, e sono tanto più importanti, quanto che altri tolse a mettere in dubbio i fatti rilevati dal chirurgo inglese (Ved. *N. Saggio*, Sez. V, P. IV, c. IV, art. v).

« se ne resta allora errante, o vagamente si volge verso la « parte della camera più illuminata; la sensazione che risulta « da quel fatto, non può essere che oscurissima o zero » (1).

Il medesimo può dirsi del percepir coll' occhio le distanze, che sono percezioni prodotte dal tatto e dal moto, e che abbisognano, acciocchè l'animale le trovi in occasione della sola sensazione dell'occhio, della *forza unitiva*, la quale alle sensazioni dell'occhio le associ e leghi immobilmente, sicchè al riceversi nell' occhio la sua sensazione propria, tosto si susciti nella fantasia una corrispondente sensazione di quelle prodotte dal tatto e dal moto, e questa sensazione interna della fantasia, riproduzion dell' esterna, sia indizio e misura all'animale della distanza corrispondente. La quale associazione dee pure esser fatta secondo una certa proporzione e legge istintiva per sì fatta maniera, che ad una tale sensazione dell'occhio, tale immagine interna di distanza si susciti, e non più nè meno. Quel ragazzo di cui parla Cabanis, che avendo gli occhi sanissimi non era mai giunto co' soli occhi a distinguere le distanze, dovea esser pur difettoso nella *forza unitiva*, sicchè non bastasse in lui questa forza ad eseguire la funzione di cui parliamo. Conviene tuttavia, prima di poter indurre da questo fatto un argomento solido, fare una osservazione. Onde si potea rilevare che quel fanciullo coll'occhio non sapea distinguere le distanze? Probabilmente si credette di rilevarlo da' suoi movimenti non ben diretti dal solo occhio, e bisognevoli del tatto a non riuscire troppo lunghi o troppo brevi in ragione delle distanze che il fanciullo si proponea di trascorrere. Ora questo segno solo non proverebbe assolutamente che quel fanciullo non conoscesse le distanze coll' occhio solo, e che fosse perciò difettoso nella forza unitiva che congiunge le sensazioni della vista e quelle del tatto: perocchè a potersi muovere secondo le distanze percepite, conviene che la *forza unitiva* faccia un' altra funzione, di cui parleremo più sotto, quella che unisce i *sentimenti passivi* coi *sentimenti attivi*.

---

(1) *Trattato medico-filosofico sull' alienazione mentale*, Sez. II, 11.

Che se si chiede qual sia quella legge, secondo la quale le sensazioni dell' occhio s' accordano a quelle del tatto, e si fanno vicarie di queste, diremo che tal legge è fondata nelle uguali *proporzioni*, secondo le quali sono distribuiti i colori veduti dall' occhio nell' orbita visiva, e gli oggetti che col tatto si toccano nello spazio, come già più largamente sponemmo nell' Ideologia. Di che deriva, che se avvenisse subitamente tale sconcerto, per lo quale i colori nell' orbita visiva mutassero le lor proporzioni, l' uomo sbaglierebbe, cercando colla mano i corpi veduti là dove non sono; e per illusioni che hanno quest' origine, talora si pone il piede in fallo, e si cade. Qui anche viene in taglio di accennare il fenomeno avvenuto ad un servo di Monsignor Sardagna, già vescovo di Cremona. Dopo avere il detto servo perduto un occhio, egli faceva tutte le cheriche de' preti del vescovato non più in mezzo del capo, ma da una parte; e quando volea colla canna accendere i lumi dell' altare, non trovava più il lucignolo, ma portava la canna due buone dita distante da quello. La ragione di ciò si farà chiara, quando si consideri, che tutta l' orbita visiva colla perdita d' un occhio si era diminuita e scemata dalla parte dell' occhio perduto, e perciò essendo quel servo avvezzo a cercar colla mano gli oggetti nel centro, poniamo, della prim' orbita, egli non li trovava più allo stesso luogo, perocchè poscia li cercava nel centro dell' orbita del solo occhio che gli rimaneva, e però gli avvenia di portar le mani dalla parte dell' occhio rimastogli più in là che non bisognasse.

Debbo avvertire nulladimeno, che nell' operazione unitiva, con cui l' animale congiunge alle sensazioni della vista quelle del tatto, e così dirige i suoi movimenti a tenor solo delle sensazioni dell' occhio, e tuttavia in accordo con ciò che al tatto abbisogna, interviene un' altra sintesi, senza la quale non potrebbe compir l' animale una tale operazione. Perocchè l' animale così operando non pure unisce ed accorda insieme le sensazioni attuali della vista e del tatto, colla quale operazione appara a far uso dell' occhio anche senza bisogno di riscontrar ogni volta la misura e la forma degli spazj veduti all' esperienza del tatto, il che è la prima sintesi di cui parliamo; ma ben anco unisce le sensazioni attuali dell' occhio colle sensa-

zioni già passate del tatto che gli vengono risuscitate nella fantasia; ed è appunto per questo che egli giunge poi coll'occhio solo a conoscere quale slancio, a ragion d'esempio, gli bisogni di prendere saltando un fosso, e come debba misurare i movimenti proprj secondo gli spazj, ne' quali egli li fa. Ma su questa seconda sintesi gioverà fare le riflessioni che soggiungiamo.

Seconda funzione *della forza unitiva: associare sensazioni ed immagini* (*legame di coesistenza fantastica*).

Questa funzione suppone dinanzi a sè la legge, che le sensazioni esterne già avute dall' animale si suscitano con facilità nel sensorio interno cioè nella immaginazione.

Cotal legge è dimostrata dall'esperienza.

L'additarne poi la ragione, certo non è cosa agevole. Io credo, che questa ragione non si trovi nè solamente nella fibra nervosa, nè nel solo principio senziente, ma che risulti dalla unione individua di queste due cose; sicchè e il principio senziente, ossia l'anima, mossa una volta in modo da sperimentare una data sensazione, ritenga per legge della sua spontaneità una cotale inclinazione o tensione verso alla medesima; e da parte sua anco la fibra vivente conservi una maggiore mobilità rispetto al movimento già sofferto, che non sia rispetto agli altri movimenti. Ma questo sia detto per una mera conghiettura.

Il fatto intanto della facilità che mostrano le sensazioni avute a rinnovellarsi nella fantasia, datovi qualche piccolo eccitamento, egli è indubitabile; laddove la fantasia non par che valga a dare all'anima di quelle immagini di cui non precedettero le sensazioni, rimanendosi, per così dire, l'immaginazione chiusa fino a tanto che la sensazione non l'apre e slega (1).

---

(1) Dassi per cosa certa comunemente, che non si possa avere nella fantasia altre immagini fuor di quelle avute già dal senso esterno. Io restringerei questa proposizione affermando, che la fantasia non può dare altre immagini ben determinate e chiare, se non quelle che sono proprie de'sensi este-

Ciò posto, veggiamo come si compia la funzione indicata; e quali importanti servigi presti all'animale questa funzione, per la quale egli a delle sensazioni presenti richiama e congiunge delle immagini, che direi risuscitamenti di sensazioni passate.

L'unione di più sensazioni nell'animale (prima funzione della forza unitiva) nasce per cagione dell'esser contemporanee. Questa unione di più sensazioni contemporanee è cotale, che pigliandole tutte insieme, e in una parola pigliando ciò che sente l'animale in un dato tempo, si può considerare tutto ciò insieme preso siccome costituente un solo sentimento, un solo stato sensibile dell'animale. Questo stato è semplice come è semplice l'animale, e tuttavia entrano a costituirlo molte e diverse sensazioni contemporanee.

Ora tutto questo sentimento moltiplice ed uno si conserva nell'animale da quella che noi dicemmo *ritentiva sensuale;* rimangono in essa, per così dire, le reliquie di quell'unico sentimento, il sentimento stesso in potenza, la suscettibilità di lui.

Da ciò consegue, che allorquando una sola parte di questo sentimento moltiplice, una sola sensazione di quelle che entrano a formarlo, viene per qualche esterna cagione di nuovo eccitata nell'animale; questa parzial sensazione è motivo sufficiente per suscitare nella fantasia dell'animale tutte l'altre

---

riori; ma non crederei potersi sostenere assolutamente per vero, che acciocchè la fantasia possa avere una qualsivoglia immagine, si richiegga che prima sia stata eccitata la corrispondente sensazione nel senso esterno. Diamo un cieco nato, il qual abbia intero e sano l'organo visivo, ma coperto da cataratta. Questi non vide mai luce. E pure non saprei, perchè non potesse aver costui, per qualche interno eccitamento, il senso, a ragion d'esempio, di un fuoco scintillante; giacchè questo senso non si eccita solo dalla luce, ma ancora da altri stimoli, come dalla pressione del globo dell'occhio, ciocchè ciascuno può avere sperimentato in occasione di qualche colpo portatogli all'occhio, e fin anco in altre parti del sistema nervoso; onde in Italia, a voler dire, « M'avete fatto gran dolore », suol dirsi, « M'avete fatto veder le stelle ». Io non credo dunque del tutto improbabile ciò che dicono alcuni fisiologi, che ne' sogni s'abbiano delle immagini di cui non s'ebbero mai le corrispondenti sensazioni; purchè però si tratti d'immagini proprie de' sensi esteriori, e questi si trovino interi e sani, quantunque non mai adoperati.

sensazioni avute contemporaneamente a quella, e formanti il sentimento generale, o stato sensibile; per ripristinare appunto tutto intero questo sentimento, richiamandolo in atto.

Quindi l'animale che riceve una sensazione già avuta altre volte, non si muove solamente secondo quello che esige quella sensazione isolata, ma si muove secondo quello che esige tutto insieme il general sentimento che quella sola sensazione gli riproduce e rinnova.

A ragion d'esempio, tostochè un cane da caccia vede il suo padrone dar mano al fucile, egli ne fa gran festa, a quella guisa come se intendesse da quel solo atto, che trattasi di uscir fuori al divertimento della caccia. Ma non è che il cane intenda nulla: non fa punto bisogno d'intelligenza a spiegare quel gran movimento del cane; basta ricorrere all'associazione delle grate sensazioni avute altre volte in cacciando. Conciossiachè, per la *forza unitiva* dell'animale, le sensazioni del fucile e del padrone che il prende in mano sono associate nella fantasia del cane con molt'altre sensazioni gratissime, le quali tutte insieme compongono e formano un sentimento solo, ed uno stato solo, che vien richiamato e ripristinato dalla bestia tutto intero all'occasione che gliene si rinnova una parte nel senso esterno; in conseguenza del quale sentimento moltiplice sorge nel cane la passione della gioja, e ne seguitano i movimenti.

E per simigliante modo debbonsi spiegare innumerabili altre operazioni de' bruti. Perchè il cane mediante la sensazion dell'odore trova la traccia del salvatico? Perchè fiutando rinviene il suo padrone allontanatosi da lui gran tratto? Perchè giunge a trovare un oggetto a bella posta nascosto, e a far tanti giuochi che gli procacciano volgarmente la fama di molto ingegnoso, di molto intelligente? Sempre per l'associazione di sensazioni e d'immagini, legate insieme sì fattamente, che sperimentata la sensazione, tosto si suscitano le immagini con lei legate, a completare il sentimento già avuto altre volte, il qual risulta dalla coesistenza nell'animale di quelle più cose da lui sentite contemporaneamente. Essendo dunque gratissimo all'animale il sentimento totale, quando egli ne prova una parte, di subito s' agita spontaneamente a cercar l'altra,

e servegli il mancamento di essa, che gli dà molestia, di stimolo a mettersi in movimento per ritrovarla.

Di qui scaturisce tutta l'arte di educar le bestie. Quest'arte si basa principalmente sul principio seguente: « associare delle sensazioni gradevoli a quelle operazioni della bestia che si vuol ch'ella faccia, e associare delle sensazioni disaggradevoli a quelle operazioni della bestia che si vuol ch'ella fugga ». Quest' associazione non è possibile se non per la forza sintetica od unitiva dell'animale, mediante la quale, uno com'egli è, di più sensazioni contemporanee forma in sè un solo atto e stato, che tutto insieme o gli piace o gli dispiace, e il cerca o l'abborrisce. Che se l'operazione da cui si vuole disvezzare la bestia le fosse molto gradevole, converrebbe che l'altre sensazioni che s'accoppiano industriosamente a quella operazione fosserle di tanto disaggradevoli, che la noja di queste vincesse al tutto il piacer di quella. Allora la bestia ne riceverebbe un sentimento dolce-amaro; e poichè la parte amara ed ingrata è maggiore, e il sentimento è uno, tutto il sentimento riesce ingrato e dall'animale viene sfuggito. Così si avvezzano i cani a non prendere il pane che lor si gitta, e a sommettersi a sì fatte altre privazioni, sol per l'immagine del castigo che vien loro addosso quando non le sostengano.

In tutte le quali cose egli sembra a primo aspetto che vi sia uso di ragione; e noi siamo presti di credere che i bruti così operino per un cotal calcolo dei beni e de' mali, come noi facciamo, o per un argomentare da' segni alla cosa segnata, quasi capissero che là dove, a ragion d'esempio, è il moccichino del lor padrone, ivi presso non dee mancare il padrone stesso. Ma nulla di tutto ciò: non trattasi di argomentare dal segno al segnato, o di saperne di conto; trattasi di passare da uno stato di sentimento imperfetto e parziale, a quello stato di sentimento intero e completo, che per legge istintiva, come dicevamo, dal bruto spontaneamente ricercasi.

Funzione terza *della forza unitiva : fondere più sensazioni ed immagini in una affezione sola bene ordinata* (*legame di efficienza*).

Fin qui noi spiegammo due apparenti vestigi di ragione nelle operazioni dell' animale.

L'animale sembra che misuri e proporzioni le forme e le figure presentate dall' occhio con quelle presentate dal tatto. Questo fenomeno fu spiegato mediante la prima funzione della forza unitiva, nella quale non interviene intelligenza alcuna, ma le sensazioni si commisurano e proporzionano da sè stesse, avendo grandezze e figure proporzionate, e abbattendosi insieme nell' unità dell' animale al modo detto.

Sembra ancora, che l' animale conosca i segni, e da essi trapassi alle cose segnate. Quest' altra apparenza di ragione fu spiegata colla funzione seconda della forza unitiva, senza che v' avesse bisogno nè pur qui di uso di ragione.

Ora ci si presenta una terza apparenza di operare ragionevole nelle operazioni animali, ed è la seguente. Ciascuna operazione si compone di varj movimenti legati insieme e volti tutti a produrre un solo effetto. Di più, molte operazioni dell'animale si fanno anch'esse in un modo ordinato fra loro. Ora le sensazioni e le immagini essendo fra lor separate, e tutt'al più legate coll'accennato vincolo di coesistenza, non giungono a spiegare l'armonia de' moti e delle operazioni animali, le quali perciò sembrano comporsi dall'animale con qualche intendimento e ragione. Veggiamo adunque come nè pur siavi bisogno di ricorrere alla ragione.

Si ponga mente a quello che abbiamo già accennato, cioè che il movimento dell'animale non nasce immediatamente dalle sensazioni ed immagini; queste non fanno che iniziare i movimenti nervosi, i quali affettano l'attività spontanea dell'anima; l'attività spontanea poi si leva a continuare e perfezionare i movimenti (1). Ora questi movimenti nervosi pro-

(1) Niccolò Contarini, nel VI de' suoi elegantissimi libri *De Perfectione rerum (Venetiis, J. B. Somaschus excudebat* 1576), c. II, osserva acutamente, che la fantasia è bensì cagione del moto, ma solo in quanto ella suscita la spontaneità dell' animale: *sed neque haec (phantasia) nec illa (mens) movet, sed suscitat solum movendi vim.*

ducono primieramente un sentimento diffuso, che io chiamo *affezione*, od anche *affezione universale*; perocchè l'attività dell'anima è sparsa, come vedemmo, in tutto il corpo, e quindi per tutto più o meno questa affezione si spande. Ma questa stessa diffusione del sentimento e dell' attività ella è una terza funzione della forza unitiva dell'animale; perocchè in essa, più sensazioni e più immagini si fondono e contemperano in una affezione sola prevalente, che le domina tutte, e che fa servir tutte a sè stessa; la quale è poi la cagione prossima ed unica de' movimenti ed operazioni dell'animale.

Indi si può dedurre il perchè questi movimenti e queste operazioni dell'animale alcune volte sieno ordinate e ben composte, e alcune volte appariscano sconturbate e in tumulto.

Se l'animale opera in virtù di una *affezione* prodotta da più sensazioni ed immagini parziali, ciascuna delle quali tenga il suo grado di forza naturale; in tal caso l'operazione dell'animale mostra anch'essa unità ed ordine: in essa si ravvisa un sentimento dominante e reggente sotto di sè tutti gli altri sentimenti parziali. All'incontro se una, o se poche immagini prendono un vigore eccedente e contro natura, e se con quel vigore smoderato tirano a sè l'attività sensuale; allora con ciò stesso attenuano l'azione delle altre immagini e delle altre sensazioni, fino a dominare esse sole, cioè a produrre esse sole un'affezione esclusiva, un'affezione che genera pure de'movimenti, ma parziali, disarmonici, disordinati. In tale stato la forza unitiva è rallentata: ella non ha più il potere di unire tutte le immagini e le sensazioni in concordia ad operare con giusta proporzione di forza nel lavorío dell'affezione unica, e de' moti ad essa rispondenti: si manifesta allora nell'animale uno sconcerto, il *furore*, e nell'uomo anche il *delirio*.

Nè questo impedimento che trova la *forza unitiva* in eseguire la funzione di cui parliamo, cioè in armoneggiare le immagini e le sensazioni nella produzione dell'*affezione*, nasce solamente per ragion della forza prevalente; ma egli ancora avviene sovente per la ragione opposta, cioè per essere le immagini troppo languide, o di estrema facilità a cancellarsi nella ritentiva sensuale: conciossiachè quando le immagini

sono languidissime, nasce nell'uomo l'*idiotismo;* e quando sono vive fino all'eccesso, ma sfuggevoli e brevi, sicchè non lascino tosto dopo traccia di sè, nasce un genere di *demenza*, che è mescolato d'idiotismo e di un cominciante furore.

Cerchiamo qualche esempio di tutti questi quattro casi.

1.° Mancanza di forza unitiva per languidezza d'immagini, cagione d'idiotismo puro.

Non sono rari i casi d'idioti, i quali mostrano sensi così ottusi, e immagini così languide, che non manifestano nessuna *affezione universale*, ma un cotale stato di stupore e d'immobilità quasi assoluta, e nè pur danno segno di moto spontaneo a' primarj bisogni, come a quello del cibo; sicchè egli è necessario provvedere loro di tutto; ed anco cacciar loro il cibo a forza nella gola per sostenerli.

2.° Mancanza di forza unitiva per la breve durata delle immagini sebben vivissime ed efficaci impresse nella fantasia.

Il dottor Pinnel descrive uno degli alienati da lui avuto in cura, nel quale le immagini appunto doveano essere oltremodo vive, ma non durevoli: « Io non vidi mai un'immagine, dice, « più fedele del caos, quanto quella che rendevano i suoi mo- « vimenti, le sue idee, i suoi discorsi, i lanci confusi e mo- « mentanei delle sue morali affezioni. Mi s'approssima, mi « guarda, mi opprime con una loquacità esuberante e sen- « z'ordine. Un momento dopo si scosta, e si dirige verso un « altro individuo, che assorda con un eterno cicalío sconnesso; « e fa scintillare i suoi sguardi, e sembra minacciare; ma come « egli è ugualmente incapace d'una collera e di una concate- « nazione d'idee, i suoi movimenti si limitano a rapidi slanci di « una effervescenza puerile, che si calma e sparisce in un batter « d'occhio. Se entra in una camera, egli ben tosto rimuove ed « atterra tutte le masserizie; afferra colle sue mani una tavola, « una sedia, levandola in aria e scuotendola e trasportan- « dola altrove, senza manifestare nè disegno, nè intenzione de- « terminata: appena i suoi sguardi sonosi volti in altra parte, « ed egli è già lontano passeggiante in un luogo adjacente, « dove esercita tuttavia la sua versatile mobilità, balbetta qual- « che parola, rimuove pietruzze, svelle erba, che gitta incon- « tanente per istrapparne dell'altra: va, viene, ritorna sulle

« orme stesse: un'agitazione perpetua, nessuna memoria del « suo stato anteriore, de' suoi amici, de' parenti; sonno not- « turno di pochi momenti; un fermarsi alla vista di qualche « alimento, ch' egli divora. Sembra trascinato da un perpetuo « rivolgimento d'idee, e di morali affezioni sconnesse, le « quali spariscono e tornano a nulla appena che sono pro- « dotte ». Non è certo a dirsi, che questo sventurato fosse privo di sensazioni e d'immagini, o che queste fossero languide, o che non producessero l'affezione universale, causa prossima del moto istintivo: anzi le immagini erano vivacissime, ma non durevoli, per la quale sfuggevolezza delle immagini la forza unitiva non poteva congiungerle insieme e produrre un'affezione ben contemperata risultante dal loro complesso: laonde esse non formavano che affezioni isolate, ed isolati e sconnessi movimenti (1).

3.° Mancanza di forza unitiva per la violenza somma di alcuna o poche immagini.

Ove questa violenza di alcuna o poche immagini sia eccedente, ed essa cagioni l'*affezione* che presiede a' movimenti istintivi, ne nasce il furore. E qui si osservi, che ogni passione della parte irascibile, come sarebbe l'ira, l'orgoglio, l'ambizione, la gelosia spinta all'eccesso, degenera in *furore:* nè gli esempj son rari, nè per incontrarli è mestieri d'entrare negli

---

(1) In tali casi avviene, che se si riesce con qualche industria di fermare la sfuggevolezza delle immagini, e di trattenere l'attenzione quanto bisogna, torna negli alienati il giusto ragionamento. Questo ufficio di trattenere le immagini e con esse le idee, e di fissarle, vien prestato da dei segni esterni, l'uso de' quali sembrami che potrebbe essere utilmente adoperato in vantaggio dei dementi. Si vede più volte avvenire, che questi sventurati mentre parlando sragionano fuormisura, scrivendo all'opposto conducono diritto il discorso. E perchè ciò, se non perchè la scrittura porge de' segni più fermi e più atti a legare le loro idee? « Alcuni ma- « niaci, dice Pinnel, sono sì suscettibili di fermare la loro attenzione « in mezzo a' loro chimerici divagamenti, che possono scrivere ai parenti, « o alle autorità costituite, lettere piene di buon senso e di raziocinio. « Un giorno impegnai uno di essi, fornito di uno spirito coltissimo, a scri- « vermi per l'indomani una lettera, e questa lettera, scritta all'istante che « teneva i più assurdi discorsi, fu piena di senso e di ragione » (*Trattato medico-filosofico dell' alienazione mentale*, Sez. II, III).

ospizj degli alienati, quando pur si scontrano per le case di quelli che si reputano sani.

4.° La stessa mancanza di forza unitiva per la violenza somma di alcuna o poche immagini, se influisce sulla volontà e per essa sull'intendimento, apporta il *delirio* nell'animale ragionevole, i cui esempj son pur troppo noti.

Il *furore* adunque e il *delirio* hanno comunemente una radice comune, la immensa forza di alcune immagini, la qual forza se colla sua azione prevale sulla sola parte animale vi cagiona il *furore*, se sull'intendimento vi reca il *delirio*.

Un altro caso si dee notare, in cui la forza unitiva dell'animale molto rimette della sua azione senza che ne seguiti guasto all'animale stesso, e questo è lo stato di sonno. Barthez pretende che nel sonno ciascun organo esista per sè, e non conservi più la corrispondenza cogli altri. Senza dir tanto, egli è manifesto, che la forza unitiva si rallenta nel sonno, e molto più nello stato di sonnambolismo, in cui veggonsi slegati alcuni sensi, ed altri chiusi e legati.

Quarta funzione *della forza unitiva: unire insieme i* sentimenti passivi *coi* sentimenti attivi (*legame d'intimo senso*).

Colla terza funzione della forza unitiva vedemmo che più sentimenti esterni ed interni (sensazioni ed immagini) producono nell'animale, per l'unità di esso, una *affezione* sola, la quale è la causa prossima del moto spontaneo.

Questa *affezione* non basterebbe tuttavia a farci conoscere a pieno in qual modo i movimenti dell'animale ricevano per essa ordine e regolarità, se non intervenisse una quarta funzione della forza unitiva, mediante la quale l'animale stesso proporziona ed equilibra nel senso intimo i suoi movimenti all'intensità e alla qualità di quella affezione.

A fine di render chiaro questo concetto, avverto di nuovo, che io chiamo *sentimenti passivi* i sentimenti in quanto sono da noi ricevuti e suscitati da un agente straniero, e che do la denominazione di *sentimenti attivi* a' sentimenti che ha seco congiunti la nostra stessa attività, il nostro proprio movimento.

In secondo luogo osservo, che l'ammettere de' sentimenti

annessi alla nostra propria attività non è già contrario a quanto dissi di sopra, cioè che l'anima sensitiva non senta sè stessa in quant'è senziente, e che la cosa sentita dall'anima sia puramente l'estensione sensibile. Perocchè altro è che l'anima non senta sè stessa, e altro è che non senta la propria attività.

Si consideri, che l'estensione sentita è produzione di due concause, il corpo e l'anima: laonde non si può disconoscere, che unitamente alla cosa sentita l'anima non debba avere altresì il senso dell'attività propria; purchè però quest'attività intendasi esser sentita nel suo termine, nel suo effetto, non nel suo principio; di maniera che ella si sente in quanto è mescolata, per così dire, colla stessa cosa sentita, e non in quanto si volesse concepire da quella divisa ed astratta.

Di più, la cosa sentita può sofferire delle modificazioni mediante il movimento delle sue parti, e questo movimento è pur sentito necessariamente, perocchè è una mutazione che avviene in ciò che è sentito. Ma quando accade questa mutazione, questo movimento nelle parti della cosa sentita, l'anima allora o soffre una passività, se la causa del movimento è straniera; ovvero ella stessa agisce, se la causa di quel movimento è la stessa attività spontanea dell'anima.

Questi due stati non possono essere cose indifferenti rispetto all'anima, cioè a dire ella dee sentire non solo il movimento che accade nel termine del suo sentimento, ma dee ben anco sentire una sua nuova passività, una violenza che le vien fatta, in quanto il movimento nasce senza il suo concorso, e dee sentire il suo proprio sforzo, in quanto ella stessa concorre a produrlo. Sicchè vi hanno qui quattro sentimenti: 1.° quello che ha per termine l'esteso sentito, 2.° quello che ha per termine il movimento che avviene nell'esteso sentito, 3.° quello che ha per termine la violenza che vien fatta all'anima ove nasca il movimento senza di lei, 4.° e quello che ha per termine la propria attività dell'anima, se il movimento nasce per la sua stessa azione spontanea. Questo quarto sentimento è quello che io chiamo sentimento attivo: i tre primi non sono che de' sentimenti passivi.

Or dico io, quando l'animale sta in sul muoversi, egli ha il sentimento della sua attività (sentimento attivo), e con quello egli quasi misura istintivamente la quantità di moto che prende ad eccitare negli organi del movimento, perocchè questa quantità di moto è l'effetto immediato di quel sentimento. Poniamo dunque, che il bruto abbia il sentimento passivo di una distanza, a cui egli tenda di pervenire. Se questo sentimento non è cotale, che influisca ed informi le sue potenze motrici, e quindi che loro imprima la quantità giusta del movimento necessario a percorrere quella distanza, rimarrà una disarmonia ed una sproporzione fra il suo moto e quella distanza che egli tende a percorrere. Quindi in un tal movimento mal misurato, maggiore o minore della distanza intesa, apparrebbe esser mancata la forza unitiva, cioè non aver essa compita a dovere la sua funzione di armoneggiare e di equilibrare il *sentimento passivo* che prescrive il moto, e il *sentimento attivo* che realmente lo determina: il qual sentimento attivo si origina nel seno stesso del passivo, e a questo dee giustamente commisurarsi acciocchè l'operazione riesca bene. Sicchè potrebbe esservi il *sentimento della distanza*, e tuttavia il *moto* che a lei tende, riuscire irregolare, non perchè mancasse quella forza unitiva che è necessaria a produrre col solo occhio il sentimento della distanza (funzione 1.ª), ma perchè mancasse quella forza unitiva che è necessaria acciocchè l'animale proporzioni ed equilibri realmente il suo moto al sentimento della distanza presa di mira (funzione 4.ª).

Può essere un uomo, che abbia un orecchio atto a ricevere i suoni e a provare le emozioni che suol produrre la musica; egli può avere anche una voce per sè niente discordante nè ingrata; e tuttavia s'egli non ha abbastanza di quella forza unitiva di cui parliamo, colla quale possa accordare e armoneggiare i sentimenti attivi (attività vocale) co' sentimenti passivi (suoni uditi), non saprà mai eseguire colla sua voce quei suoni e quelle cadenze ch'egli ode cogli orecchi, nè saprà trovar quelle corde nella sua gola, nè imprimer loro quel moto, o dar quel guizzo all'aria che è necessario per averne i suoni e la melodia desiderata: e certo, fino a che egli non impari a compir bene questa operazione della sua forza unitiva, non ne

farà nulla, e parrà aver egli un orecchio falso e una voce scordata. Egli è per questo che la musica, quantunque se n'abbiano innate le facoltà elementari, tuttavia la si dee imparare; perocchè ella è un gioco della forza unitiva fra i sentimenti passivi e gli attivi; e la forza unitiva non trova così tosto l'arte di equilibrare i suoni uditi (sentimenti passivi) coi suoni che ella stessa dee produrre (sentimenti attivi).

§ 5.

Riassunto: descrizione del nascimento del moto istintivo.

Or riassumiamo qui le principali cose da noi ragionate, ritoccando le varie funzioni della forza unitiva, concorrenti alla produzione del moto istintivo.

Il moto istintivo è una produzione di moltiplici e di secrete operazioni; e sebbene egli sembri nascere quasi improvviso, a somiglianza di un fiume che sbuca di sotterra, tuttavia vien preparato dalla natura a gradi, e con lungo e finissimo lavorío, dove la *forza unitiva* dell'animale entra continuamente quale operatrice industriosissima.

I passi che la natura fa nella produzione del moto istintivo son questi:

1.° *Passo.* Stato di moto o di quiete, nel quale l'animale sperimenta diletto o soddisfazione (1).

2.° *Passo.* Unione o associazione che fa la *forza unitiva* dell'anima fra il sentimento del suo stato di quiete o di moto, e il sentimento aggradevole che accompagna quello stato. Questa unione o associamento consiste in questo, che il sentimento di que' moti e circostanze sta congiunto nell'animale co' fantasmi delle sensazioni aggradevoli ricevutene, e viceversa queste con quello; sicchè non si rappresenta nella fantasia dell'animale quel sentimento de' moti e circostanze, senza che simultaneamente, e come fosse una cosa sola con esso, non si risuscitino le stesse sensazioni aggradevoli godute.

---

(1) È da notare, che di que' movimenti o circostanze l'animale non ha che il *sentimento*, quando l'uomo ben presto se ne forma anco la *coscienza*

3.° *Passo*. Richiamo nella fantasia, per qualche accidente esterno o interno, di alcune di quelle stesse circostanze e movimenti; e simultanea comparsa de' fantasmi di que' piaceri che a quelle circostanze e movimenti si accompagnarono.

4.° *Passo*. Effetto generale o *affezione* prodotta nell'intero animale da que' richiami e da que' fantasmi insieme, la quale affezione è come un sentimento che pervade tutto l'animale e inizia in lui que' movimenti che gli son cause mediate o immediate di piaceri (1). E circa l'iniziamento del moto convien riflettere a ciò che tante volte dicemmo, cioè che la *sensazione*, la *fantasia*, l'*affezione* che nasce da più sensazioni e fantasie, contengono in sè per loro natura il tremore, lo scotimento, la contrazione, e il protendimento, o comecchessia la mutazione locale in que' nervicciuoli che presiedono a' moti analoghi; e questo è il nesso intimo fra il *senso* e l'*istinto*, che nella passione sensibile vi sia già l'operazione istintiva iniziata; sicchè nel seno del *senso* si genera l'istinto.

5.° *Passo*. Quell'iniziamento di moto porta una sensazione mista d'alquanto di violenza e di molestia, un'inquietudine, quindi un bisogno di perfezionare que'movimenti iniziali tenuissimi, per la *spontaneità*, e secondo le leggi dell'*inerzia*, come abbiamo spiegato. Laonde, per una nuova *sintesi*, accennata di sopra, di que'gradi crescenti progressivamente di *moto* e di *piacere*, si fa un'apprensione sola, la quale apprensione inizia appunto il moto progressivo; dove si osservi, che nell'animale (nel quale vi ha la spontaneità unita all'inerzia, a differenza della materia inerte senza spontaneità) la stessa azione ordinatamente progressiva può essere conservata dall'inerzia, propria

(1) Dico *mediate* o *immediate*, perocchè i movimenti che s'iniziano nell'animale possono tendere non immediatamente a' piaceri, ma a mettersi in quelle circostanze di luoghi, persone, oggetti, posizioni, atteggiamenti, nelle quali si sono goduti dagli animali i piaceri. Nel caso che così sia, interviene un'altra *sintesi* od operazione della forza unitiva fra queste tre cose: *circostanze*, *movimenti*, e *piaceri*; o fra queste quattro: *primi movimenti* per cercare le circostanze, *circostanze*, *secondi movimenti* per produrre i piaceri, e *piaceri*. Di queste quattro cose se ne fa dalla forza unitiva una sola apprensione, sicchè eccitata nell'animale la percezione di una di queste quattro cose, le altre tre si uniscono a completare l'apprensione unica complessa.

dell'animale, nel suo andamento. Or poi il moto cominciato, che sì per legge meccanica come per legge animale vorrebbe continuarsi, trova ostacoli non solo per l'inerzia delle parti quiete corporee, alle quali tenta comunicarsi, ma ancora perchè quel moto, mentre per la legge meccanica vorrebbe egualmente e senza distinzione comunicarsi a tutte le parti contigue indistintamente, l'attività istintiva dell'anima all'incontro che lo produce, nol produce se non pel piacere che n'aspetta, e quindi è intesa a solo propagarlo per quella via, in quelle parti, in quel modo che sia atto a cagionarne il piacere. L'animale poi non trova tosto a principio queste parti, nè tosto egli è sperto di dare al moto quella direzione, e quel crollo ai nervi, che fa bisogno per lo piacere desiderato. Il perchè in quegl'istanti, ne' quali sta l'animale in questi tentativi, fino a che egli non abbia aperta la via giusta al moto, e non sia fatto sperto del modo di maneggiare quei desiderati movimenti, si appalesa in esso un sentimento molesto, irrequie, tremore, che collo sfogo poi e colla risoluzione del moto pienamente si soddisfa ed acquieta.

6.° *Passo*, è il moto stesso istintivo, ultimo effetto di quelle disposizioni ed attitudini prese dall'animale ne' passi precedenti.

Se manca dunque una sola delle cinque precedenti operazioni, non può nascere il moto istintivo.

Pongasi a ragion d'esempio, che non si produca l'*affezione*, effetto de' più sentimenti che si fondono insieme, o anche d'un solo che si propaga (4.° passo). In tal caso non può nascere il moto spontaneo, il quale nell'affezione si principia. Forse a questo difetto si può rivocare quel caso che descrive Pinnel. « Ho veduto una fanciulla, dice, di sette anni, il cui organo « dell'udito è oltremodo sensitivo all'impressione de' suoni, « ed anche al più piccolo rumore; ma non sembra che ella « distingua i suoni articolati, nè i suoni diversi che con essa « si usano, per esempio il suono del trasporto, della minac- « cia, o dell'affettuosa benevolenza » (1). Questa fanciulla ricevea dunque l'impressione fisica nell'organo, e n'avea la

(1) *Trattato medico-filosofico dell'alienazione mentale*, Sez. II, II.

sensazione locale, ma questa sensazione locale non produceva in lei nessun altro effetto, non si propagava nell' *affezione* universale che invade l'intero sistema animale e suscita la spontaneità: indi era impossibile che ne procedessero de' moti corrispondenti.

§ 6.

Spiegazione dell' istinto d' imitazione.

Finalmente dalle cose dette dedurrò la spiegazione de' fenomeni dell'istinto d'imitazione.

L'*imitazione* è una delle più maravigliose guide data dalla provvidenza agli animali nelle loro operazioni, e con essa sembrano contraffare la stessa ragione. Questo istinto è oltremodo possente in certe specie, come in quella delle scimie, e può anco incredibilmente nella specie umana, non esclusa nessuna età dell' uomo, non esclusi gl'interi corpi sociali; l'età fanciullesca poi è guidata quasi esclusivamente dai due bisogni di sentire e d'imitare.

A spiegare i fenomeni dell' imitazione convien di nuovo ricorrere alla forza unitiva dell' animale, e specialmente alla quarta fra le funzioni di questa forza da noi enumerate.

Perocchè a che si riduce l'imitazione, se non a riprodurre *attivamente* con de' movimenti, ciò che si ebbe percepito *passivamente* con de'sentimenti? L' attività imitativa adunque consiste in quella funzione della forza sintetica, per la quale l'animale unisce, equilibra, e commisura i suoi sentimenti attivi a' suoi sentimenti passivi.

I *sentimenti passivi*, che negli atti dell' istinto d' imitazione vengono uniti ed equilibrati ai *sentimenti attivi* (cioè a' sentimenti della propria forza e della propria azione), sono di due maniere: 1.° il *piacere* e il *dolore*, e a questi si proporziona ed equilibra la *quantità del movimento;* perocchè, come abbiam veduto, il moto, ed il piacere che lo accompagna, diventano nell'animale una cosa sola, uno stato in cui egli persevera; 2.° i *fantasmi*, e a questi si proporziona e conforma la *qualità del movimento*, cioè la sua direzione e la sua forma, ed è qui principalmente che ha l'origine l' istinto imitativo.

Per dar maggior lume a questo vero, si richiami alla mente quello che noi dicemmo, i fantasmi iniziare il movimento nervoso che suscita la spontaneità dell'anima.

Questo fatto spiega primieramente la *simpatia*, che è quel fenomeno onde avviene, che vedendo noi o immaginando lo stato misero o felice di alcun nostro simile, noi subitamente partecipiamo del suo dolore o del suo contento.

Non è dubbio, che in questo avvenimento la ragione di cui l'uomo è dotato ha la sua gran parte, perocchè egli è mediante la ragione che l'uomo meglio conosce ed apprezza l'infelicità o la gioja altrui; ma nè sola la ragione è cagione di un tal fatto, nè ella n'è la causa prossima. Piuttosto egli è a dire, che la ragione non faccia che aggiunger qualche grado di forza alla fantasia, e renderla più attiva che non sarebbe. Il fenomeno in sè stesso appartiene all'animalità, poichè nella simpatia si tratta sempre di beni o mali fisici, che non concepiamo già solo astrattamente, ma che sentiamo veramente in noi stessi coll'immaginarli in altrui. Questo effetto è tutto animale; ed ha per sua origine i primi movimenti nervosi eccitati dall'apprensione fantastica dell'altrui male, e la spontaneità dell'anima che si solleva tosto a secondarli, a propagarli, e a produr così un'affezion dolorosa o triste, che tien più o men somiglianza allo stato del misero veduto o immaginato da noi in mezzo alle sofferenze. Il quale affetto simpatico tanto maggiore è, quanto è maggiore la delicatezza degli organi, e l'abituale loro attuazione; sicchè non è improbabile quel che narrasi di Mindiride Sibarita, il qual veggendo un villano faticarsi a scavar certa fossa, gli proibì di fare quel grave lavoro in suo cospetto, poichè in veggendolo a travagliare si sentiva di troppo affaticare egli medesimo (1).

Non dissimigliante a questo è il fatto in ogni *imitazione*.

Le azioni che l'animale imita sono da lui appercepite in prima co' sensi, principalmente della vista. Tali cose vedute, cioè ridotte a sensazione, e passate in immagini, sono i senti-

---

(1) *Mindyriden ajunt fuisse ex Sybaritarum civitate: qui cum vidisset fodientem et altius rastrum allevantem, lassum se fieri questus, vetuit illum opus in conspectu suo facere.* Sen. *De Ira*, L. II, c. xxv.

menti passivi, a cui egli dee far corrispondere altrettanti sentimenti attivi, e con essi altrettante azioni che riproducano la cosa veduta. Mà i sentimenti passivi iniziano già i movimenti negli apici de' nervi, sicchè le azioni che ne conseguitano non sono finalmente altro che de' movimenti maggiori, compimento di ciò che nella fantasia era già cominciato mediante i minimi movimenti nervosi; i quali dalla spontaneità dell'animale vengono, come detto è, secondati e condotti innanzi fino a riprodurre ed imitare l'azion percepita, a quella guisa appunto come il suono si riproduce dall'animale che l'udì mediante l'organo acustico.

§ 7.

Come il *passivo* e l'*attivo* sieno uniti insieme strettissimamente nell'essenza dell'animale.

E rispetto a questa corrispondenza dell'*attivo* col *passivo* dell'animale, di ciò che l'animale riceve nel senso con ciò che egli produce nello spazio, noi dobbiamo fare ancora una osservazione.

Ho già notato, che non si può dire con proprietà, che il corpo sia fuori dell'anima; ma solo che il corpo sia distinto essenzialmente dall'anima; perocchè il senziente ed il sentito, che costituiscono l'animale, non sono in luogo, ma solo concorrono in una reciproca azione.

Ora dissi ancora, che si debbon mettere fra le cose sentite anco i sentimenti attivi: e che nella cosa sentita vi è l'esteso, vi è il continuo, la grandezza e la figura, ed anco il movimento, che cangia la figura e la grandezza.

Se dunque tutte queste cose sono unite coll'anima di maniera, che l'anima agisce in tutte queste cose; se agisce cioè nell'esteso, e lo modifica mutandovi grandezza e forma; qual maraviglia che l'anima possa unire in sè, ed equilibrare i suoi sentimenti attivi coi suoi sentimenti passivi? e che perciò a certi sentimenti possa far seguire certi movimenti? e che quello che vede nella fantasia possa produrlo nello spazio? Per quantunque possa sembrare maraviglioso un tale avvenimento, esso non trovasi meno contenuto nella prima nozione dell'animale, e confermato dall'esperienza.

E quanto all'esperienza, si considerino con attenzione questi fatti del tutto ovvii.

1.° Un uomo dà di mano ad una pietra, e la tira ad un dato segno ch'egli coglie giustamente.

Nel tirare il suo colpo, egli dee aver prima misurato dentro di sè lo spazio, e secondo la misura dello spazio commisurate le forze occorrenti, per ispingere il sasso a quel segno e in quella giusta direzione, equilibrando il colpo e dirigendolo allo spazio da lui misurato. Ora di questo spazio, quando gitta la pietra, egli non ha in sè più che la sensazione somministratagli dall'occhio, la quale appartiene a'*sentimenti passivi*, sensazione che non è lo spazio stesso che dee venire percorso col sasso da lui scagliato, ma che è solo un segno, un indizio della misura e della direzion dello spazio, il qual segno ed indizio gli basta a poter determinare (mediante un *sentimento attivo*) la quantità e direzione de' movimenti muscolari ch'egli dee fare nel gittamento del sasso. Questo fatto dimostra, che nell'equilibrare i sentimenti attivi co' passivi, nel commisurare il sentimento della forza col sentimento della veduta dello spazio, (ciò che fa l'animale affine di ottenere un effetto esterno che gli piace), i sentimenti passivi non danno sempre immediatamente all'anima la misura reale de' movimenti ch'ella dee fare; ma le danno talor solo, come nel caso nostro, una misura di proporzione: e perciò, che i movimenti non procedono meccanicamente, quasi conseguenza fisicamente necessaria e immediata, da'moti nervosi iniziali che accompagnano i sentimenti passivi; ma sì procedono a tenore dell'influenza della spontaneità dell'anima: e che alla spontaneità basta di avere una misura proporzionale del movimento da farsi; perocchè avendo pure soltanto questa misura proporzionale, essa colla sua forza unitiva facilmente la trasporta sopra una scala maggiore, associando un grande sforzo di moto anche ad un piccolo movimento nervoso. In questa maniera egli è che si spiega il camminare degli animali nello spazio, il correre, il saltare con tanta sicurezza, da non isbagliar mai anche ne' luoghi difficili e pericolosi.

La quale associazione della quantità di moto colla sensa-

zione visiva dello spazio, si compie certamente mediante l'esercizio delle facoltà, e l'esperienza. Questa sperienza è possibile nell'animale per la *ritentiva sensuale* di cui è fornito, e questa gli mostra qual misura di moto corrisponda ad ogni spazio visivo: equilibrandosi così la *sensazione visiva* ed il *moto* immediatamente fra loro senza intervento del *tatto*. E in vero, anco gli animali che non hanno quasi alcun tatto alle zampe, come il cavallo, mostrano di essere sicurissimi nello spiccare i salti.

2.° Un cieco cammina senza intoppare.

Si sa franchezza che acquistano in ciò i ciechi nati, o quelli che sono ciechi già da gran tempo. Potrebbesi accennar qui i fatti ancora più maravigliosi de' sonnamboli.

Mancando la sensazion della vista, convien tuttavia dire che nella *fantasia*, o nella *ritentiva* animale, vi abbia una misura dello spazio esterno, e che questo mondo interno o fantastico, prodottosi o dalla vista, o dal tatto, o dagli altri sensi colla esperienza de' movimenti altre volte tentati, dia all'anima certa norma a determinare la quantità e la direzione de' movimenti che ella dee imperare e operare nel mondo reale (1).

Or questi fatti e le precedenti riflessioni facilmente spiegano anche molti dei più difficili e de' più complicati movimenti dell'animale; giacchè il mondo interno e fantastico di necessità è altrettanto complicato, quanto l'esterno e reale, e però può dar luogo a qualsivoglia complicazione di movimenti. In tal modo non debbono riuscire tanto maravigliosi certi movimenti istintivi, che sembrano altramente inesplicabili, siccome l'accoppiamento de' sessi ecc.

---

(1) S. Tommaso (*S.* III, XIII, art. III, ad 3.) seguitando ciò che avea già insegnato Aristotele nel trattato *dell'Anima* (Lib. III, text. 48 e segg.), insegna, che la *fantasia* è il principio del moto locale. Un filosofo italiano del Secolo XVI, Niccolò Contarini, nella sua bell' opera più sopra da noi citata, *De Perfectione Rerum*, esamina la questione della causa del moto locale, e quantunque riconosca che nell' uomo può esser causa di moto anco la volontà intellettiva, tuttavia dichiara che questa non è mai altro che una causa remota, ma che la causa prossima del moto è sempre la fantasia: *Idcirco*, dice, *mentem et voluntatem motus causam facimus paulo remotiorem : proximam vero, de qua et Aristoteles disserebat, ipsam phantasiam.* L. VI, c. II.

CAPITOLO XII.

SE SIA VERO CHE SOLAMENTE L'*AZIONE*, COME PRETENDE FICHTE, PRODUCA IN NOI LA CREDENZA DEL MONDO ESTERNO.

Quello che abbiam detto fin qui intorno alla natura animale porge una soluzione alla gran questione sollevata dall'idealismo.

Fichte, persuaso che in nessuna maniera il soggetto potesse uscir da sè stesso, sostenne, dopo Kant e altri, che la *ragion teoretica* non ha via di sorte a dimostrare l'esistenza del mondo esteriore.

Ma spaventato da una sì strana conclusione, ch'egli credeva essere l'indeclinabile risultamento della scienza, ricorse alla *ragion pratica*, cioè al bisogno che l'uomo ha di operare. Dichiarò che l'uomo non era fatto per la *scienza*, ma per l'*azione;* che l'azione dovea prevalere alla scienza; e che l'azione era pur impossibile, se prima l'uomo non credeva al mondo esteriore. Questo bisogno di *credere* al mondo esteriore, affine di render possibile l'azione a cui l'uomo è irrepugnabilmente chiamato dall'intima voce della coscienza, costituisce la *ragion pratica* della filosofia trascendentale, che non è altro in ultima analisi, che una *credenza* indotta in noi dalla necessità di operare.

Ma ciò che Fichte appellava il *risultamento della scienza*, non era veramente che il risultamento della *scienza sua*, e non della scienza presa in sè stessa. Egli fa bisogno a dir vero un'audacia non piccola, a porre la scienza propria nel luogo della scienza universale; ma quell'audacia non è mai mancata per avventura alla filosofia tedesca, cominciando da Kant, che n'è il padre.

L'errore dell'idealismo trascendentale è materiale, come dicemmo ancora: lo svela quella parola di *mondo esteriore*, che egli adopera, e che interpreta a rigore. Fatto sta, che propriamente e rigorosamente parlando non vi ha un mondo *esteriore* all'anima, perocchè la relazione fra l'anima e la materia non si può esprimere co' vocaboli di *dentro* e di *fuori*, o con quelli di *interiore* e di *esteriore*, ma solo con quelli di entità diverse.

Cancellata una tal frase, i ragionamenti de' trascendentali non hanno più alcun significato, e cade la scena incantata di quella per altro sempre memorabile filosofia.

Indubitatamente l'anima non potrebbe operare, se non vi fosse un qualche cosa di diversa entità dall'anima stessa: lo spazio, l'estensione, il continuo ecc., è dunque una condizione assolutamente necessaria acciocchè l'animale possa agire. Ma non è questo nè il primo, nè il solo argomento, che rivela un mondo dotato di larghezza, altezza e profondità, che rivela l'esistenza della materia e de' corpi. Precedentemente all'*azione* vi è la *sensazione*, e noi abbiamo dimostrato che già nella sensazione stessa vien dato fin da principio l'*esteso*, e vengono date tutte le qualità sensibili, il corpo, la materia; perocchè tutte queste cose come sono essenzialmente distinte dal principio senziente, così sono il termine della sensazione, e sono perciò alla sensazione intimamente necessarie.

Or basta questo solo a dimostrare fino all'evidenza, pare a noi, che il *risultamento della scienza* coincide a pieno con ciò che Fichte e gli altri di quella scuola non attribuivano che ad una *credenza* misteriosa ed inesplicabile: così è tolto il divorzio fra la *scienza* e la *fede*, e quella viene ad essere riconciliata con questa per sempre.

LIBRO III.

DELLA SPIRITUALITA'.

DEFINIZIONI.

1.

L'*intelletto, elemento della natura umana*, è il soggetto uomo in quanto intuisce l'essere ideale-indeterminato.

2.

L'*intelletto potenza* (*) è la facoltà d'intuire gli enti ideali-determinati.

3.

La *ragione* è la facoltà di applicare l'essere ideale-indeterminato ai sentimenti, e agli enti reali e ideali.

4.

La *volontà* è la facoltà di tendere in un oggetto conosciuto.

5.

La *libertà* è la facoltà di determinare la volontà ad una volizione o alla sua contraria.

(*) Talora si prende anco la parola *intelletto* come sinonimo d'*intendimento*, per indicare il complesso delle facoltà intellettive.

Tutto ciò che fu per noi fin qui ragionato dell'animalità, non fa che il commento alla prima parte della definizione dell'uomo, la quale afferma, esser l'uomo un soggetto *animale*. Conviene ora che, continuandoci all'intrapreso lavoro, commentiamo e dichiariamo le parole che seguono nella stessa definizione, le quali dicono esser l'uomo anche un soggetto *intellettivo* e *volitivo*. Noi raccogliamo queste due qualità dell'umana natura sotto il solo vocabolo di *spiritualità*, per agio di spedito favellare. D'altra parte, tutto ciò che appartiene all'intelletto è immune da qualsiasi concrezione e contatto di corpo, e perciò costituisce da sè solo una sostanza spirituale.

Le parole poi « intellettivo e volitivo », che si trovano nella definizione, ci additano da sè stesse, che la natural partizione di questo libro non dee discordare da quella usata nel precedente. Come adunque, parlando della parte animale dell'uomo, considerammo prima le facoltà passive dell'animale, e poscia le attive; così ci è mestieri di fare pur ora parlando della parte spirituale.

Divideremo dunque il libro in due sezioni, destinando l'una alla trattazione dell'uomo come essere *intellettivo*, appellazione che abbraccia tutte le *facoltà passive* della parte superiore della natura umana; l'altra alla trattazione dell'uomo come essere *volitivo*, appellazione che abbraccia tutte le facoltà attive.

SEZIONE PRIMA

DELLE FACOLTA' PASSIVE DELL' INTENDIMENTO UMANO.

Delle facoltà passive dell'intendimento umano fu da noi trattato in varj scritti *ideologici* (1). Questo ci dispensa dal dover entrare qui nuovamente in questioni spinose, riferendoci a quanto fu già discusso. Mi restringerò adunque a rammentare alcune delle cose principali altrove dimostrate, accennando più che altro, quali sieno le diverse facoltà dell'intendimento umano, e solo corredandone il cenno di qualche nuova osservazione, quanto verrà richiesto dallo scopo del libro.

CAPITOLO I.

DELL' INTELLETTO COME ELEMENTO DELLA NATURA UMANA, E FONTE DI TUTTE LE POTENZE INTELLETTIVE.

ARTICOLO I.

L' INTELLETTO È UN ELEMENTO DELLA NATURA UMANA.

Noi l'abbiamo già veduto, l'uomo in quanto intuisce l'*essere* dicesi dotato d'intelletto (2).

Questa intuizione costituisce la sua natura, di guisa che un soggetto privo di questa intuizione non sarebbe uomo. L'intelletto dunque in questo senso non è meramente una potenza, ma di più egli è un elemento costitutivo dell'umana essenza. Per questo noi abbiamo posto l'intelletto nella definizione dell'uomo.

Non vogliamo noi qui investigare in qual modo si produca questa intuizione dell'essere. Egli è un fatto primigenio, e veramente trascendentale. Ciò che possiamo dire si è solamente, che l'intelletto, privato che sia dell'intuizione dell'ente, non

(1) Principalmente nel *Nuovo Saggio* ecc., e nel *Rinnovamento della Filosofia in Italia* ecc.

(2) L. I.

esiste più, è perito, annullato. Che se si considera l'intelletto fornito di una tale intuizione, si scorge ch'egli è passivo, e che l'intendere non è veramente altro, se non un ricevere la luce intellettuale, l'idea. Tuttavia vedesi ancora, data l'intuizione, che il soggetto stesso dee mettere una qualche attività in pur ricevere quel lume; perocchè ogni passività suppone per sua natura un qualche grado d'attività in chi patisce; chè un ente privo di qualsivoglia attività non potrebbe certo nè pur patire.

ARTICOLO II.

L'INTELLETTO UMANO COSTITUISCE LA DIFFERENZA SPECIFICA FRA L'UOMO E L'ALTRE INTELLIGENZE.

Ma l'*intuizione dell'essere* non costituisce solamente l'intelletto umano, ma ogn'altro intelletto. Di qui la dimanda: che cosa dunque distingue l'uomo come essere intellettivo da tutti gli altri ordini d'intelligenze di cui si può aver concetto?

Questa differenza fra l'uomo e l'altre intelligenze possibili fu da noi posta ne' diversi *gradi*, in cui fu dato all'uomo, ed all'altre intelligenze d'intuire l'essere.

L'uomo è fornito di sentimenti; ma i sentimenti non sono cognizioni: essi diventano cognizione a chi li contempla nell'essere, in questa luce conoscitiva. I sentimenti adunque accrescono il conoscimento a chi ha il lume onde li possa intendere, non a chi è privo di lume intellettivo.

L'uomo possiede questo lume, e però si vantaggia de' sentimenti, e con essi accresce le sue cognizioni. Ma se si prende poi ad esaminare in che *grado* possegga l'uomo questo lume dell'essere, trovasi che egli nol possiede per natura, che nel grado minimo de' possibili; perciocchè l'essere che si sta presente di continuo al suo spirito, oltre esser meramente *ideale*, è anco interamente *indeterminato*; e sono appunto i sensi, di cui l'uomo è fornito, quegli strumenti, pe' quali esso uomo perviene ad aggiungere alcune determinazioni all'essere, e a così acquistarsi non poche notizie anche dell'essere reale; perciocchè ogni qualvolta l'uomo acquista la percezione di una nuova determinazione dell'essere, egli s'è vantaggiato d'una nuova cognizione.

Laonde questo tenuissimo grado d'intuizione dell'essere è quello che entra come elemento nella natura umana, e che la differenzia da tutte l'altre intelligenze che si possano concepire; le quali tutte debbono veder naturalmente l'essere fornito di più o men sue determinazioni, secondo lo scanno che occupano nella immensa gerarchia delle creature intelligenti.

ARTICOLO III.

DIFFERENZA FRA L'ELEMENTO ESSENZIALMENTE *SENTITO* NEL SENTIMENTO ANIMALE, E L'ELEMENTO ESSENZIALMENTE *INTESO* NELL'INTENDIMENTO.

L'intendere suppone un principio intelligente, come il sentire suppone un principio senziente.

Quell'atto primo onde il principio intelligente intuisce l'essere, che è luce conoscitiva, è quello onde pone sè stesso, e viene costituita la sua natura di intelligente.

Nell'intendimento vi ha dunque quella *dualità* che fu ravvisata nel sentimento. Nel sentimento si rinviene coll'analisi due elementi, il senziente e il sentito. Nell'intendimento si riscontrano simiglantemente due elementi, l'intelligente e l'inteso. Fin qui vi ha perfetta analogia fra il sentimento e l'intendimento; ma la diversità diventa immensa, quando si toglie a paragonare l'elemento *sentito* coll'elemento *inteso*.

L'elemento sentito nel sentimento animale, di cui parliamo, è reale, contingente; l'elemento inteso all'incontro è ideale, necessario, infinito. La differenza dunque fra il sentito e l'inteso non è niente meno che infinita.

Il sentito è la *materia* del sentimento, ed è cosa inferiore al senziente; l'inteso è la *forma* dell'intendimento, ed è cosa superiore all'intelligente. Il sentito viene affezionato dal senziente, all'incontro l'inteso è quello che affeziona l'intelligente: il sentito è un mero *termine* dell'attività del senziente; ma l'inteso è un *oggetto* universale e impassibile, in cui si affissa il principio intelligente.

ARTICOLO IV.

ANALOGIA FRA IL *PRINCIPIO SENZIENTE* NEL SENTIMENTO ANIMALE, E IL *PRINCIPIO INTELLIGENTE* NELL' INTENDIMENTO.

Se noi dunque paragoniamo il *sentito* coll' *inteso*, noi troviamo una smisurata distanza dall' uno all' altro; e di qui vengono tutte le differenze che distinguono e partono il sentimento animale dall' intendimento umano.

Che se all' opposto noi paragoniamo insieme i due altri elementi, cioè il *principio senziente* col *principio intelligente*, ritroveremo fra essi un' ammirabile analogia.

Noi abbiamo veduto, che tutte le potenze dell' animale, tutta la sua attività procede da un primo atto del principio senziente, onde esso concorre alla produzione del sentimento fondamentale. Ora applichiamo una somigliante riflessione al principio intelligente. Noi troveremo, che tutte le potenze intellettive, tutta l' attività dell' uomo in quanto è un essere dotato d' intelligenza, ha la sua sorgente in quell' atto primo, onde lo spirito umano intuisce l' essere, e così insieme coll' essere, e suscitato dall' essere, concorre a porre la propria intelligenza.

E veramente, quanto all' ordine delle operazioni mentali, un' accurata analisi de' pensieri ci dà per risultamento, che qualsivoglia pensiero od operazione mentale, onde acquistiamo una nuova cognizione, si riduce sempre alla determinazione e limitazione di una cognizione precedentemente supposta, si riduce a imparare esplicitamente ciò che già si sapeva implicitamente; sicchè una cognizione implicita, onde tutte le cognizioni poi esplicitamente si svolgono come da suo germe, precede necessariamente; l' altre cognizioni non sono che una modificazione (mi si permetta questa espressione inesatta) di quella prima, una continuazione di essa, una maggiore attuazione. Lo spirito cioè coll' attività onde intuisce l' essere universale, intuisce pure ogni altra cosa; perocchè nell' essere universale si contiene già tutto; e non ci ha mestieri d' altro, se non solo che quell' essere mostri più e più di sè stesso al riguardante. Così colui che assiste allo spettacolo, coll' atto medesimo ond' egli mira la scena, vede tutto ciò che sulla

scena apparisce. La scena in cui tutto apparisce al nostro spirito si è l'*essere universale*, nel quale miriamo immobilmente per natura: l'occhio nostro dunque è teso, è inarcato sempre a veder ciò che su quella scena gli comparisca, non può chiudersi, non può batter palpebra.

Per tal guisa, con quel solo atto onde lo spirito intuisce l'essere in universale, spiegasi ogni attività intellettiva della mente; simigliantemente in gran parte al modo onde fu spiegata l'attività del principio senziente che riceve la varietà delle sensazioni parziali, ammettendole egli tutte mediante quell'atto primo, col quale produce il sentimento fondamentale (1).

E da quest'atto primo ed originale, col quale l'uomo intende, dipende altresì l'attività della volontà umana; ma di questa noi diremo più sotto.

CAPITOLO II.

DELL' INTELLETTO COME POTENZA.

Lo spirito umano intuisce per natura l'essere ideale indeterminato. Questa non è potenza, ma è atto: è un atto essenziale allo spirito: è l'intelletto in quanto entra a costituire un elemento dell'umana natura.

Ma se l'essere ideale, presente naturalmente allo spirito umano, acquista un qualche rapporto col mondo reale mediante le sensazioni; allora lo spirito umano esce in un nuovo atto intellettivo, al quale per natura esso è in potenza. Questa è quella che si chiama la potenza dell'intelletto.

La distinzione indicata fra l'intelletto costituente la *natura*

---

(1) Senza che si ponga un atto primo d'intelligenza dato dalla stessa natura allo spirito umano, egli sarebbe impossibile lo spiegare come questo spirito potesse cominciare a pensare, cioè passare dal non pensare al pensare, che sarebbe varcar d'un salto l'abisso. *De potentia autem*, dice s. Tommaso, *non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu* (*S.* I, II, III), principio evidente, il qual dimostra inesplicabile il primo muoversi de' pensieri nella mente dell'uomo senza un primo pensiero essenziale, immanente.

dell'uomo, e l'intelletto come *potenza*, viene accennata da s. Tommaso: « L'intelletto può considerarsi, così egli, in due « modi: o in quanto esso è apprensivo dell'ente e del vero « universale; ovvero in quanto esso è una cosa particolare ed « una particolar potenza che ha un atto particolare (1) ».

S'intenderà meglio in che consista l'*intelletto* considerato come potenza, paragonandolo coll'altra potenza della *ragione*.

CAPITOLO III.

DELLA RAGIONE.

Noi abbiamo definito l'intelletto essenziale « quel principio che intuisce l'essere ideale-indeterminato ».

Abbiamo definito la ragione « la facoltà di applicare l'essere ideale-indeterminato ai sentimenti, e agli enti reali e ideali ».

L'intelletto essenziale secondo queste definizioni porge « l'essere-ideale-indeterminato ».

La ragione applica quest'essere ideale e indeterminato ad illustrare, a rendere conoscibili le cose.

Quali sono le cose a cui la ragione applica il lume dell'essere?

Primieramente i sentimenti; e da questa applicazione nasce la prima funzione della ragione, la *percezione-intellettiva* (2).

Colla percezione intellettiva l'uomo percepisce degli *esseri reali*; perocchè dove sente la loro azione, ivi conosce un ente agente, pel *principio di sostanza*.

Acquistate in tal modo le percezioni degli *enti reali*, la ragione può fare a questi delle nuove applicazioni dell'essere ideale.

Con una di queste applicazioni egli può passare dalla loro contingenza e dalla loro limitazione a riconoscere l'esistenza di

---

(1) *Intellectus dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus ENTIS et veri UNIVERSALIS. Alio modo secundum quod est quaedam res et particularis potentia habens determinatum actum.* S. I, LXXXII, IV, ad 1.

(2) Tutte queste varie funzioni della ragione sono state dichiarate distesamente nell' opere ideologiche precedentemente pubblicate.

un primo essere necessario e illimitato. Questa è una seconda funzione della ragione, l'*integrazione*, la quale si fa mediante il *principio di assolutità*.

Con un sì nobile uso della ragione l'uomo venne in possesso di una nuova ricchezza intellettiva, della cognizione dell'esistenza di Dio; con questa egli ha completato in qualche modo le sue cognizioni intorno agli esseri reali.

Ma gli restano tuttavia a fare delle altre riflessioni sugli esseri reali ch'egli ha percepiti e conosciuti; egli può esercitare ancora sopra di essi l'astrazione, e così produrre a sè stesso un nuovo genere di oggetti, gli esseri mentali o ideali. L'*astrazione* è una terza funzione della ragione, la quale crea il mondo degli esseri, così detti, di pura ragione.

Trovati in tal modo anco gli enti ideali, la ragione è fatta signora di nuova materia, a cui incessantemente applicar l'essere in universale. Ella può applicarlo agli esseri ideali, e così crearsi quelle scienze che si dicono pure ed astratte.

Di nuovo, ella può applicare queste scienze degli esseri ideali, *scienze pure*, agli stessi esseri reali da lei già scoperti, e quindi derivare tutte le *scienze applicate*, le scienze che riguardano gli esseri reali, ma che trattano di essi con un metodo astratto e scientifico.

Cinque adunque sono le principali funzioni della ragione, o sia della facoltà che applica l'essere ideale: 1.° la percezione, 2.° l'integrazione, 3.° l'astrazione, 4.° la deduzione delle scienze pure, 5.° la deduzione delle scienze complete. La *riflessione* abbraccia le tre ultime funzioni, il *ragionamento* si manifesta nelle due ultime.

Ora qual è lo scopo, quale il frutto di queste diverse funzioni della ragione?

Esse intendono a produrre all'uomo delle cognizioni sempre nuove.

Ma queste cognizioni, che vengono formate all'uomo dalla ragione, si debbono distinguere dall'*operazione* colla quale vengono formate. Convien porre, che nell'anima dell'uomo vi abbia un principio che intuisce tali verità dopo che sono formate, ed un principio che le forma. Ora il principio che le forma, quel principio che da una cognizione ne trae un'altra,

è appunto la potenza della *ragione*; all'incontro il principio che le intuisce dopo che son già formate, è potenza dell'*intelletto*, che fu da noi definita « la facoltà d'intuire gli enti ideali più o meno determinati » (1).

Questa è la distinzione che sembra porre anco s. Tommaso tra le potenze dell'intelletto e quelle della ragione.

« L'*intelletto* e la *ragione*, dice, differiscono fra loro in « quanto al modo di conoscere. Perocchè l'intelletto co- « nosce con un semplice intúito, ma la ragione conosce dis- « correndo e passando d'una cosa in altra. Tuttavia la ra- « gione per questo discorrimento perviene a conoscere quello « stesso, che l'intelletto conosce senza discorso » (2).

Certo, che il principio che intuisce il vero non è propriamente ed essenzialmente diverso da quello che lo scuopre, perocchè si scuopre il vero intuendolo la prima volta (3); ma ora qui giova conservare la distinzione che noi facevamo, perocchè se ella non pone fra le due potenze una differenza radicale, ne pone però una ben fondata nel diverso loro modo di operare.

La filosofia critica, e dietro ad essa tutta la scuola tedesca, fece della *ragione* una potenza superiore all'*intelletto*. Kant fu condotto a considerare la ragione come la potenza dell'assoluto, e a collocarla al di sopra dell'intelletto (la potenza de' concetti), dall'uso che vide farsi da' platonici della parola *ragione*. Ma essi per questa parola λόγος intesero la *ragione oggettiva* delle cose, e non una mera potenza dell'anima; or

---

(1) L'intelletto si riferisce sempre agli enti *ideali*. Noi non abbiamo comunicazione cogli enti *reali* se non per via del *senso* e del *giudizio*. Intorno a queste potenze noi abbiamo parlato nel *Nuovo Saggio*, e si troveranno anco indicate nella Tavola sinottica delle potenze umane, che daremo alla fine del libro III di quest'opera.

(2) *S.* I, LVIII, I, ad 1. Queste ultime parole farebbero dubitare non forse san Tommaso intendesse parlar qui della *riflessione*, che è una delle funzioni più generali della *ragione*; giacchè la riflessione propriamente è quella che torna sopra ciò che già si conosce.

(3) Per questo san Tommaso mantiene, che l'*intelletto* e la *ragione* non sieno propriamente due potenze essenzialmente distinte. Ved. *S.* I, LXXIX, VIII.

egli non v'ha dubbio, che la ragione intesa al modo di Platone, cioè per ragione oggettiva, sinonimo d'idea, non sia superiore infinitamente all'intelletto.

Se dunque all'incontro si parla di potenze, se si parla della ragione soggettiva, non sembra avervi differenza alcuna fra il seggio che assegna Platone alla ragione, e quello che le assegna Aristotele. Nell'argomento premesso al *Menone*, Marsiglio Ficino, volendo distinguere le potenze dell'anima secondo la mente del suo maestro e del suo autore, dà il primo luogo alla *mente* che risponde all'intelletto, ed il secondo alla *ragione* (1).

In quest'ordine medesimo furono costantemente collocate le due potenze da tutta l'antichità; e per addurre un testimonio non addetto esclusivamente a niuna scuola, odasi come ne parla Plutarco. « Fra le cose tutte, due sono gli specialis-« simi beni della natura umana, l'intelletto e la ragione. E « quanto all'intelletto, egli comanda, e la ragion gli va die-« tro » (2).

La stessa etimologia della parola *intelletto* dimostra qualche cosa di già compreso dalla mente (*intellectum*); quando l'etimologia della parola ragione (*ratio*) non addita che un atto d'investigazione. Simigliantemente la parola greca λόγος, che corrisponde alla latina *ratio*, trae la sua origine da λέγω, raccolgo, che viene a rappresentarci un atto non ancora finito, un andar cercando gli elementi co' quali comporsi una cognizione. Il vocabolo poi che meglio risponde al significato che noi assegniamo all'*intelletto*, in latino si è quello di *mens*, e in greco quello di μένος, da cui *mens* sicuramente provenne; perocchè μένος esprime un impeto o ardore dell'animo, una forza che dirittamente si slancia, come fa appunto l'intelletto, che naturalmente ruisce, per così dire, nella verità che le stà presente (3).

---

(1) *Prima vis animae* mens *est, cujus actus est perpetua contemplatio veritatis. Secunda* ratio, *cujus actus veritatis investigatio.* Argum. in Menon.

(2) Dell'educazione de' figliuoli.

(3) Νοῦς viene da νέω, che propriamente significa *necto*, congiungo, *cogo*, raccozzo insieme, onde anco derivasi *cogito. Ab hujus perfecto me-*

CAPITOLO IV.

DUE SERIE DI POTENZE CHE PROCEDONO DALL' INTELLETTO, LE *OGGETTIVE* E LE *SOGGETTIVE*.

Ma noi dobbiamo discendere alle potenze più speciali; dobbiamo vedere come tutte si rattaccano all'intelletto, e come ordinatamente da lui procedono.

Esaminiamo dunque la natura dell'intelletto, e veggiamo in che modo nel seno di questa prima si concepiscono, per così dire, tutte l'altre facoltà intellettive. Un tale esame ce le dà divise in due gruppi, cioè nel gruppo delle facoltà *oggettive*, e in quello delle *soggettive*.

Acciocchè la diramazione delle facoltà sia completa, noi non ci restringeremo alle sole facoltà passive, come vorrebbe il titolo di questa sezione, ma v'inseriremo a suo luogo anche le attive, sulle quali poi torneremo di nuovo nella sezione seguente.

ARTICOLO I.

FACOLTA' *OGGETTIVE*, E FACOLTA' *SOGGETTIVE*.

L'intelletto risulta dall'unione di due elementi, il *principio intellettivo*, soggetto, e l'*essere* inteso, oggetto.

L'essere si manifesta al soggetto, e in questa manifestazione sta la sua propria maniera di attività. L'essere che si manifesta non agisce al modo delle sostanze reali; egli agisce col puro manifestarsi, senza sofferire egli stesso, manifestandosi, alterazione o modificazione di sorte: questa maniera di agire, che nulla ha di comune con quella delle sostanze reali, viene da noi detta *intelligibilità*.

---

dio νόησα, dice A Lenepp, *ortum est — νοῦς, eam partem hominis eximie notans, quae ideas animo conceptas veluti nectit, quae adeoque ratiocinatur.* La parola *νοῦς* adunque sebben traducasi per « mente », tuttavia, secondo l'originario significato, non esprime una potenza che *intuisce*, ma una potenza che *discorre* e ragiona. Laonde Giov. Aug. Ernesti acconciamente la contrappone a *μένος*, *quae permanet et stabilis*, come egli dice: *in sententia aut proposito est.*

Il principio intelligente non può sottrarsi alla presenza dell'essere che a lui si manifesta: l'essere risplende nel soggetto, senza possibilità di opposizione dalla parte di questo.

Ma il soggetto non è perciò meramente passivo in questa sua unione coll'essere: anzi egli è oltremodo attivo; ed è questo il primo suo atto, col quale esiste.

Da questi due elementi uniti pertanto, da queste due attività dell'oggetto e del soggetto, procedono all'uomo due serie di potenze.

Egli è vero, che non si dà una sola potenza dell'ordine razionale o morale, che non esiga quelle due attività accordate insieme e concorrenti a produrla. Ma si può nulladimeno distinguere le potenze in due serie, secondochè l'agente principale, e per così dire dominante, è l'uno o l'altro dei due elementi. Se domina sì fattamente la manifestazione dell'essere, che il soggetto niente più vi concorra di quello che la natural necessità richiede, se n'avranno le potenze della prima serie, che diremo *oggettive;* se all'opposto ha luogo nel soggetto una attività maggiore di quel che richiederebbe la naturale necessità, se n'avranno le potenze della seconda serie, che diremo *soggettive.*

Analizziamo l'atto dell'intelletto, e veggiamo come si trovi in esso la stirpe tanto delle potenze oggettive, come delle soggettive.

Fino a tanto che allo spirito umano si manifesta l'essere senza più, tutto ciò che può trovarsi nello spirito non è altro che la stessa manifestazione dell'essere: lo spirito umano non sente ancora sè stesso: perocchè l'*oggetto* non opera che manifestandosi, non opera che come *intelligibile*, non muta la sostanza a cui si manifesta: lo spirito umano adunque non fa fin qui che *intendere:* non abbiamo dunque finora che una *potenza oggettiva.*

Ma può avvenire (non si cerchi ora il come), che lo spirito si affezioni all'essere veduto. In questo caso comincia tosto un *senso* nello spirito, un senso intellettivo, una modificazione dello stesso soggetto: questo senso è una potenza *soggettiva.*

Così hanno origine le due stirpi delle potenze umane, quella delle *potenze oggettive*, e quella delle *potenze soggettive.*

ARTICOLO II.

DELLA CONDIZIONE ALLA QUALE È POSSIBILE LO SVOLGIMENTO DELLE POTENZE *OGGETTIVE* E *SOGGETTIVE* NELL' UOMO, L' IDENTITA' DEL PRINCIPIO SENSITIVO E INTELLETTIVO.

Acciocchè dunque vengano svolgendosi nell' uomo le due serie di potenze di cui parliamo, cioè le *oggettive* e le *soggettive*, debbono svolgersi i due principj da' quali esse s' originano, l'*oggetto* e il *soggetto*: quello dee presentarsi allo spirito in nuove forme, mostrando di sè nuove parti; questo, cioè il soggetto, dee passare a nuovi modi di essere, soggiacere a diverse affezioni.

Resta dunque che investighiamo, in qual modo da una parte l'*oggetto* vada mutandosi d' innanzi alla mente, di modo che lo spirito dall' uniforme immensa intuizione dell' essere indeterminato trapassi a veder quest' essere variamente determinato e circoscritto; dall'altra il *soggetto* vada anch' egli mutandosi, aderendo più o meno intensamente agli oggetti intuiti o percepiti; giacchè al mutarsi dell' oggetto e al mutarsi del soggetto si riducono, come dicevamo, tutte le operazioni delle potenze umane oggettive e soggettive.

Ora l'*oggetto* non si svolge se non a condizione che nel *soggetto* nascano nuovi sentimenti, a cui possa venire applicato, e determinato da' rapporti di que' sentimenti con esso; e così parimente è solo mediante l'acquisto di nuovi sentimenti, che il soggetto acquista nuovi stati e modi di essere.

I sentimenti poi vengono somministrati al soggetto uomo dalla sua animalità.

Il soggetto umano adunque non si può sviluppare nell' ordine dell' intelligenza, se non a condizione ch' egli sia identico col soggetto animale.

Veggiamo dunque prima di tutto in qual maniera si possa concepire, che nell' uomo il *principio animale* o sensitivo, e il *principio intellettivo* non sieno due principj, ma un solo e medesimo principio.

La possibilità di ciò s' intende facilmente, ponendo attenzione all' analisi per noi già fatta del principio sensitivo e del principio intellettivo.

Risultò da quell'analisi, che la natura del principio sensitivo è determinata dalla natura della cosa *sentita*, e che la natura del principio intellettivo è determinata dalla natura della cosa *intesa*. Laonde il sentimento non si chiama animale per altro, se non perchè la cosa sentita è dotata di estensione, e l'intendimento non si chiama umano per altro, se non perchè la cosa intesa è l'essere indeterminato (1).

Or si consideri qual sia il rapporto del principio senziente e del principio intelligente coll'elemento sentito e coll'elemento inteso.

Egli è un rapporto di passività, come dicemmo, a cui soggiace l'attività de' due principj.

S'ella è così, non si può dunque trovare niuna ripugnanza a concepire, che un principio medesimo soggiaccia a due passività invece che ad una sola, cioè che sia passivo relativamente a due agenti diversi che sopra di lui esercitano, ognuno al suo modo, la propria azione; giacchè il principio che riceve questa doppia azione è tale, si noti bene, che dall'azione che riceve viene formato, e costituito quello che è.

Ora questo principio unico e semplicissimo, il quale da una parte soggiace alla passività prodottagli dall'azione del corpo, dall'altra soggiace alla passività prodottagli dall'essere universale, è appunto ciò che si chiama lo *spirito umano*.

ARTICOLO III.

SVOLGIMENTO DELLE POTENZE *OGGETTIVE* E DELLE *SOGGETTIVE*.

Nello spirito umano adunque, principio senziente-intellettivo, giacciono virtualmente tutte le potenze, che poscia, date le occasioni opportune, si distinguono manifestandosi con determinate operazioni. Perocchè l'atto stesso col quale esso spirito esiste, è la virtù universale di operare in tanti modi diversi, in quanti l'attività sua poscia si svolge e appalesa.

E in quanto al disvilupparsi delle potenze sensitive, già ne vedemmo l'ordine ed il modo onde si fa.

---

(1) Cap. I, art. II.

Rimane che qui facciamo vedere l'uscir fuori al loro atto, che fanno le potenze spirituali.

Nel che ci si presenta un mirabile alternarsi di potenze *oggettive* e di potenze *soggettive*. Le une poi e l'altre ricevono continuamente impulso e movimento da ciò che accade nella parte sensitiva ed animale dell'uomo.

Laonde dobbiamo vedere come, di mano in mano che si disviluppa l'animalità, venga altresì messa in azione l'intelligenza; il che suol procedere in questo modo.

§ 1.

Facoltà della percezione intellettiva.

L'essere universale, intuito dalla mente, riceve le sue determinazioni dal rapporto col senso. Perocchè col senso l'uomo si mette in comunicazione coll'ente reale, e ogni realità chiama e si rapporta ad un ente ideale corrispondente. Sentire, passare all'idea corrispondente della realtà sentita, e insieme avvertire che la realtà sentita è un *ente* determinato, dicesi *percepire* intellettivamente.

Dalla stessa natura in origine sono dati all'uomo gli elementi della percezione. Questi elementi dati dalla natura sono l'essere universale e il sentimento fondamentale, i quali uniti formerebbero la percezione di sè stessi. Per questo gli antichi dicevano, che la percezione di noi stessi è data dalla natura; e acconciamente s. Tommaso insegna, che noi ci conosciamo *abitualmente* (1); il che vien quanto a dire, che ci stanno sempre presenti gli elementi della percezion di noi stessi, e che ove ci sia dato un motivo, li congiungiamo con facilità e prontezza, facendone riuscire la percezione nostra. E posciachè tutto ciò accade naturalmente e spontaneamente, non ci pare di acquistare, in ciò facendo, una cognizion nuova, ma piuttosto di riflettere ad una che abbiamo sempre avuto, e che a noi era del tutto famigliare e naturale. In vero, la prima volta che

---

(1) Ved. *N. Saggio*, Sez. V, P. I, c. III, art. II, § 5; e Sez. VI, P. III, c. II, art. II.

il bambino, sentendosi nominare col monosillabo *tu*, intese il valore di questo monosillabo, egli s'ebbe la percezion di sè stesso sì facile e spontanea, che non gliene venne alcuna maraviglia dell'averla, nè pensò d'aver fatto una scoperta; non s'accorse, nè pur si potè accorgere, che il suo stato intellettivo avea allora appunto dato un gran passo innanzi, perciocchè questo passo per essere avvertito avrebbe dimandata una riflessione, e d'una riflessione, d'una tal riflessione non era ancor capace il fanciullo. Laonde deesi ben distinguere la *percezione immediata di noi* stessi dalla *riflessione* sopra di noi, la quale succede dopo che ci siamo già percepiti, operazione al tutto diversa, e che si fa solo molto più tardi. Di noi stessi adunque abbiamo per tempo, coll'ajuto del linguaggio, una percezione, i cui elementi ci sono dati dalla natura.

Veniamo alle percezioni esteriori: i sensi esterni ce ne somministrano la materia co' sentimenti che ci porgono; e questi sensi cominciano il loro esercizio tantosto che noi esistiamo, prima e indipendentemente dalla scuola a cui siamo ammessi del linguaggio articolato.

La percezione di noi stessi, la percezione delle cose esteriori, sono due funzioni della stessa facoltà di percepire.

La prima facoltà dunque che si svolge è quella della percezione, facoltà *oggettiva;* perocchè ella ha per iscopo di porgere allo spirito nostro delle determinazioni ed attuazioni dell'essere, de' nuovi oggetti, degli enti determinati e reali.

§ 2.

Facoltà del senso intellettivo.

In generale, come il senso è avido di sentire, così lo spirito intelligente è inclinato e volto fin da principio all'atto dell'intendere. Laonde è da credersi, che come a tutte le sensazioni in quanto sono sensazioni s'accompagna un grado di diletto, così pure un grado di vital diletto sia naturalmente ed essenzialmente connesso a tutte le percezioni intellettive.

Quello dunque che noi abbiamo chiamato *senso intellettuale*

comincia a manifestarsi insieme colle percezioni delle cose reali, e questo senso è una facoltà *soggettiva* corrispondente all'*oggettiva* della percezione.

§ 3.

Facoltà della spontaneità intellettiva.

Ma questo senso intellettuale non è ancora che una facoltà passiva: una grata affezione, che prova il soggetto percipiente dalla comunicazione, mediante l'intelletto, con un altro essere reale. Ora ad ogni *facoltà passiva* ne risponde una *attiva* (1). Laonde a questo *senso intellettivo* dee rispondere una attività propria del principio intellettivo, che noi in generale appelleremo *spontaneità intellettiva.*

In qual maniera da principio vien ella tratta in gioco la spontaneità intellettiva?

Come il senso intellettivo ebbe luogo mediante il *senso animale*, il quale somministrò la materia delle percezioni, così la spontaneità intellettiva viene eccitata in principio dall'*istinto animale.*

Allorquando il bambino dall'istinto animale è recato a fare certe operazioni proprie dell'animale, il soggetto che si muove a farle è il principio sensitivo insieme e intellettivo. Ora se questo principio trova difficoltà nell'esecuzione delle operazioni animali, egli accorre con tutte le sue forze a superarle. E poichè fra le sue forze vi hanno anche quelle dell'intelligenza, perciò egli chiama anche queste in ajuto acciocchè l'istinto animale sia soddisfatto. Così viene suscitata da prima la *spontaneità intellettiva.*

---

(1) Trovo che questa rispondenza delle facoltà attive alle passive non è sfuggita all' acume di s. Tommaso: *Potentias appetitivas*, dice, *oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis.* S. I, LXIV, II; — LXXX, II; — LXXXIII, IV.

§ 4.

Volontà. — Atto elicito, ed atto imperato. — Facoltà della volizione affettiva.

Ma si consideri bene in che consista questa prima funzione della spontaneità intellettiva. Non entrano ancora in essa le idee astratte di *fine* e di *mezzo;* non ci ha che un semplice volere ed un imperare quelle stesse azioni a cui il bambino è portato dall'istinto. In questa prima funzione si vede la culla della volontà, ma di una volontà che non ha ancora per guida che la percezione: il bambino percepisce intellettivamente i moti dell'istinto, li vuole e li impera: ecco tutto.

Vedesi bensì in queste prime volizioni, oltre il senso intellettivo e l'affezione, anche l'*atto elicito* e l'*atto imperato* (1); ma non rinviensi ancora in esse l'*appreziazione*, perocchè i movimenti dell'istinto voluti e imperati sono unicamente un oggetto grato al senso e amato, ma senza che intervenga alcun giudizio sul suo valore; giacchè a stimarne il valore, si esigerebbe una regola astratta, che il bambino in quello stato non s'è ancor formata.

Questa prima funzione della spontaneità intellettiva verrà da noi detta *volizione affettiva.*

Alla potenza dunque oggettiva della percezione corrispondono le facoltà soggettive, del *senso intellettuale* (facoltà passiva), e della *spontaneità intellettuale* quanto alla sua prima funzione, la volizione affettiva (facoltà attiva).

§ 5.

Facoltà dell'astrazione. — Riflessione.

Dopo questo grado di sviluppo soggettivo, una nuova facoltà oggettiva viene sviluppandosi, l'*astrazione.*

Lo stimolo di questa facoltà si è l'uso della favella, accoppiata insieme coll'istinto animale, come abbiamo già mostrato (2).

---

(1) *Atto elicito* dicesi comunemente la sola volizione che si consuma dentro nella volontà: *atto imperato*, quello col quale la volontà muove le potenze diverse da lei.

(2) *N. Saggio*, Sez. V, P. II, c. IV, art. III.

L'astrazione suppone sempre un atto di riflessione; poichè essa non fa che porre attenzione alle percezioni, e alle idee, se già ne furon formate; restringendosi nulladimeno a osservare qualche lor proprietà o qualità comune, e trascurando d'osservare e di calcolar tutto il resto.

Con questa operazione si traggono prima dalle *percezioni* le idee *specifiche*, e poi dalle idee specifiche le *generiche*, le quali posson esser sempre più e più generiche, più e più astratte, fino alle universali ed astrattissime.

L'astrazione adunque è una funzione della *riflessione* e dell'*attenzione*, e non ha già limitati confini; ma va disviluppandosi per moltissimi gradi, quasi direbbesi all'infinito, e il *mondo ideale* della mente umana ne vien da essa mirabilmente lavorato e abbellito, giacchè essa sola dà all'essere ideale le determinazioni sue pure da ogni concrezione di realità.

§ 6.

Facoltà della volizione appreziativa. — Giudizj sul prezzo delle cose. — Istinto spirituale. — Decreti della volontà.

A fin di vedere quanto la spontaneità intellettiva attigna di nuova attività da questa potenza dell'astrazione, basta considerare, che la sola astrazione è quella che somministra all'uomo tutte le *regole* del suo operare.

Le idee di bene e di male materiale o spirituale sono altrettanti astratti.

Per *bene materiale* io intendo il bene del corpo; per *bene spirituale* io intendo i beni d'opinione, o anche i beni consistenti in godimenti di spirito. Non si confonda un *bene* od un male reale, coll'*idea* astratta del bene e del male.

Il bene ed il male reale si percepisce da noi, e questo basta perchè si possa volere o disvolere, come ho detto, quantunque non abbiamo ancora l'idea nè di una specie nè di un genere di beni, nè del bene in universale, che tutte sono idee astratte. Il bene reale si può volere colla volizione che ho chiamata affettiva; ma esso non si può apprezzare fino a tanto che non se n'abbia l'idea specifica, generica, od universale, che è la regola del giudizio di appreziazione. In qual manie-

ra, a ragion d'esempio, posso io portar giudizio, che un pane che io veggo coi miei occhi, è cosa buona? Si distingua bene: non si domanda in qual maniera io possa *appetire* quel pane ma in qual maniera possa *giudicarlo* buono. Per appetirlo non ho bisogno di idee astratte; basta l'appetito animale; e l'atto suo, l'appetizione, può esser percepito e voluto immediatamente dal principio intellettivo. Ma per giudicare che quel pane che io veggo cogli occhi miei è buono, non basta che lo appetisca; io debbo avere di più per lo meno l'idea specifica del bene della nutrizione, e debbo sapere precedentemente, che quel pane è cosa da mangiare, è cosa nutritiva. Allora io giudico; e questo giudizio è sempre un sillogismo, la maggiore del quale viene data dall'astrazione, e nel caso nostro sarebbe: « ciò che nutre è bene ». Quando nella mia mente si trovi già formata questa maggiore, allora solo, sapendo che l'oggetto che percepisco co' miei sensi è nutriente, io posso conchiudere ch'egli è buono, cioè posso giudicarlo.

Tutte le regole adunque che rendono possibili i giudizj sono somministrate dall'astrazione. L'astrazione stessa poi ha la sua possibilità nell'essere ideale indeterminato, che è la regola universalissima data dalla natura, ond'anco si formano le percezioni, che sono i primitivi nostri giudizj.

Laonde questa facoltà oggettiva dell'astrazione è principio e cagione di una nobilissima facoltà soggettiva che le viene appresso. Questa è un'altra funzione della spontaneità intellettiva, un altro grado della volontà, che noi chiamiamo *volizione appreziativa*.

Come l'astrazione porge alla nostra mente de' nuovi oggetti, così non è maraviglia se dia nuovo eccitamento alla volontà.

Gli oggetti dell'astrazione sono al tutto ideali, e però universali: sono il bene e il male universale, o di qualsivoglia specie, o genere, ma il bene e il male in quella specie, o in quel genere, puro, essenziale, senza mescolamento di alcun oggetto determinato, non limitato, nè realizzato: questo bene e questo male puro ed astratto è come una forma comune, di cui partecipano poi gli oggetti reali delle diverse

specie o generi, e secondochè più o meno ne partecipano, valgono anche più o meno. Si giudicano dunque migliori, o sia più si apprezzano quegli oggetti che più partecipano di quella forma del bene; il che non si può rilevar da noi, se non paragonandoli e raffrontandoli a quella forma astratta. Quella forma astratta è dunque necessaria di aversi come regola all'apprezziazione degli oggetti. Quando poi un oggetto è da noi apprezzato per buono, allora si può appetire e volere non già solo per l'istinto animale, ma per un istinto del tutto spirituale che nasce in conseguenza di questo giudizio, istinto che viene completato e confermato da un decreto esplicito della volontà.

Tale è la natura della volizione appreziativa: dove si vede, che ella ha tre atti, il *giudizio appreziativo*, l'*istinto spirituale* che inclina l'uomo verso il bene tostochè l'ha appreziato, e il *decreto* della volontà che stabilisce di voler soddisfatto questo istinto.

§ 7.

Facoltà dell' elezione. — Formazione delle opinioni sul prezzo delle cose.

Questa volizione appreziativa prende nuove forme di mano in mano che l'astrazione cresce i suoi lavori.

Perocchè le prime idee astratte di male e di bene sono le specifiche di bene e di male fisico; e però i primi fini che si propone il bambino, e la prima regola che segue nelle sue operazioni, si è quella di ottenere il bene ed il male fisico di cui s'è formato il concetto. A questo grado di sviluppo le *volizioni appreziative* del bambino vanno in pieno accordo colle sue *volizioni affettive*, come le sue volizioni affettive vanno in pieno accordo coi suoi *istinti animali*, cui confermano ed ajutano. Fino a questa età vi ha piena pace e armonia fra tutte le potenze del bambino.

Tuttavia già si manifesta a questo stadio, benchè rozzamente ancora, una nuova forma della volizione appreziativa, cioè a dire l'*elezione*.

Fra diversi beni fisici egli sceglie quelli che giudica migliori per appagare i suoi istinti, non potendo appropriarseli tutti, come pur vorrebbe.

E questi atti di scelta replicati cominciano già a produrre in lui delle *opinioni* o giudizj abituali sul prezzo delle cose. Per esempio, quella specie di frutti che a lui diede più volte diletto grandissimo, resterà segnata nella sua mente come una cosa preziosa; e questa opinione formatasi a principio lo indurrà poi a scegliere quel frutto fra molti, senza far nuove sperienze, fors'anco buon tratto di tempo dopo che col crescere dell'età glien'è scemato il gusto reale; ed egli pare, che tuttavia gusti ed assapori quel frutto, se non col palato, almeno colla reminiscenza, e coll'opinione che glien'è rimasta.

§ 8.

Facoltà della forza pratica.

Questo fatto delle *opinioni* merita somma attenzione; perocchè esso dimostra, trovarsi nel soggetto una forza al tutto singolare di accrescere a sè stesso o scemare il prezzo degli oggetti.

In fatti, se la specie di frutti di cui parliamo è stimata dal fanciullo piacevolissima, non perchè gli sia veramente tale di presente, ma perchè gli fu tale una volta; chi non vede, che questa stima di opinione che rimane nell'animo del fanciullo non ha il suo fondamento e la sua cagione nella realità dell'oggetto, ma solo nell'energia del soggetto, che crea per così dire a sè stesso un pregio che non è reale? Or qui appunto è dove comincia a manifestarsi quella che io chiamo *forza pratica* del soggetto. Il mantenimento di *opinioni abituali* intorno al prezzo delle cose, opinioni durevoli nella mente e attive, anche quando le cose reali perdono il loro prezzo corrispondente, è il primo atto della forza pratica: l'oggetto conserva dinanzi al soggetto la stima di prima, non perch'egli più la meriti, ma perchè il soggetto continua a dargliela, gliel'aggiunge per così dire del suo: è una *persuasione*, una *fede* del soggetto, una sua *creazione*.

§ 9.

Sviluppo della elezione e della forza pratica.

Non tardano poi lungamente a rivelarsi alla mente del fanciulletto nuovi generi di beni, in occasione che le facoltà oggettive continuando a svilupparsi gli presentano degli oggetti sempre nuovi.

Se da principio stimava solo ciò che gli recava *diletto*, fra non molto comincia ad apprezzare anche ciò che conosce esser un *mezzo* da procacciarsi e da conservarsi e da rinnovarsi il diletto.

Quindi il fanciullo s' affeziona a tutti gli oggetti che l'attorniano, a tutto ciò che gli serve a qualche uso, alla casa, al giardino, alle stanze, alle vesti, a' giocarelli ecc.: di qui con tutta facilità nasce nell' animo al fanciullo l' idea della *proprietà*.

Contemporaneamente poi all' opinione che egli si forma sul prezzo di tutti questi beni che lo circondano, considerati come mezzi al suo diletto fisico, si sviluppano in lui de' sentimenti e de' bisogni di tutt' altro genere, al tutto spirituali. Questi si possono forse tutti comprendere sotto il titolo d' *inclinazione alla propria grandezza*, che prende ben presto tre forme speciali, cioè la forma di un *istinto di superiorità*, la forma di un *istinto di potenza*, e la forma di un *istinto di gloria*, o di stima altrui.

Questa inclinazione della natura umana all' ingrandimento di sè si svolge per due cagioni.

Primieramente, quanto l' uomo sente di più, quanto sente di aver più d' attività, di poter più, tanto cresce il suo godimento. Questa cagione di grandezza è istintiva, immediata, è figlia del senso intellettivo; appartiene alle facoltà soggettive, alle *volizioni affettive*.

Ma oltre di ciò, l' uomo dotato dell' essere ideale è atto non solo a percepire molti enti, ma ben anco a farne il paragone, e bilanciare quale fra di essi abbia più di entità, e qual n' abbia meno. Dire un maggior grado di entità, è dire un valor maggiore. L' uomo dunque brama di acquistare la maggior quantità possibile di *entità*, perchè brama di valer molto, di pesar molto in sulle bilance dell' intelligenza. Questa cagione

figlia dell'intelletto come potenza oggettiva, appartiene alle *volizioni appreziative.*

L'uomo adunque vuole la propria grandezza tanto con una *volizione affettiva*, quanto con una *volizione appreziativa.* La volizione affettiva della propria grandezza si manifesta quasi tostochè in noi si compie la percezione di noi stessi. Ma la volizione appreziativa esige di più una riflessione sopra di noi, e de' paragoni diversi degli enti fra loro e con noi medesimi.

Laonde quando tutti questi nuovi generi di beni si manifestano all'uomo, allora si amplifica immensamente la sfera della sua elezione.

Egli non ha più da eleggere solamente fra de' beni fisici: la sua elezione cade oggimai fra de' beni fisici e de' beni spirituali, perocchè questi due generi di beni non tardano a mettersi fra di loro in collisione. Quest'atto di scelta differisce grandemente dal primo. Perocchè quando si trattava di scegliere fra beni fisici, la scelta era diretta dallo stesso istinto animale, che deliberava sempre per ciò che gli era più piacevole. Ma trattandosi di scegliere fra beni che non sono dello stesso genere, fra beni fisici e beni spirituali, allora interviene un vero conflitto di varie potenze attive; perocchè ai due generi indicati di beni presiedono diverse potenze; ai beni fisici l'istinto animale, ai beni spirituali l'istinto spirituale e volitivo. Convien dunque che una di queste due potenze ceda, conviene che sia sacrificata al trionfo dell'altra. Ora la vittoria de' beni spirituali sopra i fisici nasce in due modi: o perchè vince l' istinto spirituale, la volizione affettiva; o perchè vince la volontà decretoria, la volizione appreziativa. Nel primo caso non si ravvisa che una vigoria prevalente e accidentale dell' istinto spirituale. Ma nel secondo caso spiegasi maggiormente la *forza pratica*, onde la volontà soggioga l' istinto.

Questa forza pratica poi o seguita una appreziazione giusta e naturale, come quando ella vien tratta all'atto da un giudizio giusto sul prezzo delle cose, e qui ella prende molto di forza dalla realità degli oggetti stessi, ed è associata alla spontaneità naturale e all'istinto spirituale; ovvero seguita una appreziazione falsa, una vana opinione, un errore, e in tal

caso la forza pratica mostrasi nella sua en[illegible] maggiore, perocchè ella è quella che si crea l'oggetto, e che opera secondo l'oggetto creatosi.

Che se vuol conoscersi tutta l'estensione dell'impero che ha nell'uomo questa potenza spirituale, che noi denominiamo *forza pratica*, converrebbe por mente agli anelli pe' quali essa, risedente nella parte più elevata dell'uomo, e propriamente nell'atto del giudizio, trapassa colla sua attività, e giugne a muovere e dominare le potenze più basse. Perocchè essa non fa già sentire a queste il suo impero e la sua efficace influenza immediatamente, ma mediatamente, comunicando l'impulso suo d'una potenza all'altra fino all'infima.

Il primo e proprio atto della forza pratica è quello col quale costituisce l'*opinione* di bene o di male che vi ha in una cosa. Ma si noti bene, questa opinione non risguarda solo il bene considerato in sè stesso: il giudizio pratico di cui parliamo pronuncia quanto di bene abbia una cosa rispetto al soggetto giudicante, e risguarda sempre una cosa possibile ad ottenersi. Se noi annunziamo a noi stessi che una data cosa contiene un bene grandissimo, e che questo bene grandissimo è bene per noi, e che noi possiamo ottenerlo se pur vogliamo, allora noi non facciamo un giudizio meramente teoretico, ma sì pratico. Questo primo atto della forza pratica muove la potenza a lui prossima, che è quella degli *affetti spirituali*. Egli è impossibile, che noi giudichiamo una data cosa contener un bene grandissimo, e un bene che è bene a noi, e possibile ad esser da noi ottenuto, senza che surgano tantosto nell'animo nostro gli affetti della gioja, della speranza, del coraggio ecc. Questi affetti spirituali si comunicano con un effetto lor proprio all'*animalità*, e la rendono attiva, sicchè nascono le operazioni animali, prima interne e poi anche esterne, colle quali l'uomo tende all'asseguimento di quel bene.

§ 10.

Facoltà morale.

Or qui si apre un campo tutto nuovo all'attività umana.

L'uomo ha conosciuti diversi generi di beni, e questi diversi beni da lui conosciuti hanno tratto in movimento le sue potenze. Egli ha pensato finora a sè stesso. Ma ecco, essendo egli in società con degli esseri simili a sè, viene a conoscere, che quelle stesse cose che ha giudicate beni per sè, quelle stesse sono beni anche per gli esseri che sono fatti interamente siccome lui.

Qui gli si rivela un ordine più sublime di tutti quelli che ha conosciuti finora, l'ordine morale. Egli si accorge ben tosto, che se vuol rendersi contento e felice, non dee farlo con render miseri gli altri; anzi dee procurare la felicità degli altri, come la propria. Qual nume gli parla nell'animo un linguaggio così sublime? un linguaggio che mette un confine a' suoi godimenti, e che prescrive a questi di andar di un passo ben accordato coi godimenti altrui?

Questa legge, che viene rivelata nell'anima sua insieme colla cognizione dell'esistenza de'suoi simili, gli si discuopre mediante la facoltà che egli ha di stimare e di valutare le cose tutte *oggettivamente*, di stimarle per quello che sono in sè, e non per quello che sono relativamente a lui. E questa facoltà di valutare così le cose è una conseguenza della prima e della più sublime di sue potenze, di quella che costituisce la sua intelligenza, che intuisce l'essere, facoltà essenzialmente oggettiva ed assoluta.

I modi adunque onde l'uomo può giudicare delle cose oggimai sono due; perocchè egli può giudicare del loro valore relativamente a sè, e può giudicare del loro valore relativamente alla natura umana in generale: può giudicare quanto valgano le cose soggettivamente, e quanto valgano oggettivamente, quanta entità elle s'abbiano in sè stesse.

Fino che non compariva nell'uomo se non la prima specie di giudizj, non potea per lui aver luogo la moralità. Ma quando egli giunse nel suo sviluppo a'giudizj della seconda specie, tosto egli sentì la necessità morale, tosto conobbe la

legge, tosto provò la sanzione dell'approvazione interiore e del rimorso. Quindi il suo operare ebbe aperte due vie, secondo le due regole che gli si manifestarono. Potè operare dietro la *stima soggettiva* delle cose, e potè operare dietro la *stima oggettiva*.

E queste due regole talora sono in accordo, ma talora anche si disassociano, e vengono in conflitto: la seconda parla in tuono autorevole alla prima come a sua suddita; e la prima non ha che degli allettamenti, mai de' comandi. Or in qual maniera potrà l'uomo ubbidire ai comandi della seconda, ributtando da sè gli allettamenti della prima? in qual maniera potrà sacrificare il bene suo proprio, per lo rispetto che domanda da lui il bene assoluto?

Non è al tutto facile il rispondere a questa domanda. Perocchè a soddisfarvi si conviene primieramente intendere, che fra gli enti o beni assoluti vi ha una gerarchia, e però vi ha un ordine od un disordine assoluto. Conviene intendere in secondo luogo, che l'uomo, come essere intellettivo, non sente altro o percepisce altro, come abbiam detto, se non l'essere ideale e l'essere assoluto: non percepisce nè pure sè stesso, se non in un modo assoluto. La sua esistenza dunque come essere intellettivo non è nel soggetto: è nel mondo degli enti assoluti, è nell'oggettività. Di qui ne viene, che l'ordine oggettivo, in quanto è procurato da lui (soggetto intellettivo), è ordine suo proprio; e il disordine oggettivo, in quanto è procurato da lui, è disordine suo proprio. Se dunque nell'uomo non v'avesse che l'essere intellettivo mero e puro, se non v'avesse cioè che l'atto onde egli s'affissa negli enti, sarebb'egli naturalmente morale, come l'animale è naturalmente sensitivo. La necessità morale adunque esiste nel mondo oggettivo ed assoluto, e l'uomo ne partecipa in quanto egli partecipa di questo mondo oggettivo ed assoluto. Ma una tale necessità è di natura sua invincibile e insuperabile, appunto perchè è invincibile ed insuperabile la natura degli enti che formano il mondo oggettivo ed assoluto. Ella dunque esige, prescrive, comanda, impera, castiga e premia, tutto ciò con un atto della stessa necessità. Alla domanda dunque, onde avvenga che l'uomo possa operare secondo la stima oggettiva delle

cose, lasciata al tutto da parte la stima soggettiva, si dee rispondere, che l'uomo attigne questa forza dallo stesso mondo oggettivo ed assoluto, in cui egli esiste e vive come essere intellettivo.

Qui ancora può vedersi qual sia la misura di questa potenza morale che ha l'uomo, e come questa misura scemi o cresca.

La potenza morale, colla qual l'uomo vince l'allettamento del bene soggettivo, è maggiore o minore, secondo che egli più o meno partecipa del mondo assoluto degli enti. Per questo il cristianesimo, mentre dimostra all'uomo la sua debolezza in operare il bene morale fino che sta nell'ordine naturale, nel qual ordine egli non partecipa se non in una maniera tenuissima ed incipiente dell'essere essenziale, principio dell'ordine assoluto degli enti; insegna pure, che tutto può l'uomo ajutato dalla grazia divina, perocchè con questa grazia egli partecipa abbondantemente dell'essere essenziale, dell'assoluto.

§ 11.

Elezione fra il bene soggettivo e il bene oggettivo. — Libertà.

Pervenuto l'uomo nello sviluppamento di sue potenze all'operar morale, l'atto dell'*elezione* acquista una nuova forma, che è la terza di quelle di cui questa funzione è suscettibile.

Perocchè l'uomo nell'eleggere non raffronta più i beni fisici fra loro, che è la prima forma; nè pure si restringe a raffrontar fra loro i beni fisici ed i beni spirituali, che è la seconda forma; ma oggimai raffronta ciò che è *bene soggettivo*, con ciò che ha una dignità *oggettiva*, e sceglie fra questo e quello.

Anche la *forza pratica* si spiega qui in nuove maniere, e più maravigliose; perocchè ella è quella, che mettendo in un bacino la dignità oggettiva delle cose, e nell'altro il loro pregio soggettivo, fa che la prima dia il tracollo alla bilancia, come se quella tutto, e questo nulla pesasse. Al contrario ella è possente anco a illuder l'uomo coll'errore, a creare un peso illusorio, a dare in una parola il vantaggio al bene soggettivo, e a fare che la bilancia tracolli alla sua banda.

Come in questa elezione fra il bene soggettivo e il bene oggettivo si manifesti la libertà così detta d'indifferenza, noi il verremo in appresso investigando.

Qui ci basta di conchiudere facendo osservar di nuovo, che lo sviluppo delle potenze umane, di cui abbiamo dato or ora una breve traccia, avviene con uno incessante alternarsi di potenze *oggettive* e *soggettive*, e che le potenze oggettive precedono sempre nel loro sviluppamento le soggettive, di maniera che ad ogni nuovo genere di oggetti che si rappresentano allo spirito umano, questo non tarda a metter fuori una nuova maniera di sua attività.

Fermiamoci ora a trattare distintamente delle facoltà attive dell'uomo, le quali più richieggono la nostra attenzione, come quelle che hanno un più stretto nesso colla morale disciplina.

SEZIONE SECONDA

DELLE FACOLTA' *ATTIVE* DELL' INTENDIMENTO UMANO.

Dovendo noi ascendere dalla considerazione degli *atti* alla considerazione delle potenze, cominciamo a stabilire con chiarezza che cosa sia *atto umano*.

CAPITOLO I.

DELL' ATTO UMANO.

Umano dicesi l'atto proprio dell'uomo: quello che l'uomo fa colle potenze che sono di lui solo, non comuni a' bruti.

Le potenze dell'uomo solo, non comuni a' bruti, sono l'intelletto e la volontà.

Di qui è, che anche un atto semplicemente intellettivo dee dirsi umano, siccome quello che viene operato da una potenza propria dell'uomo, di cui i bruti non partecipano.

Giuseppe Antonio Alasia fra i teologi conobbe, che anche la percezione intellettiva dovea riporsi negli atti umani; fra i quali, egli dice, « si contiene l'atto dalla parte del solo intel« letto, cioè la semplice percezione, e l'atto col quale altri « assente al vero conosciuto evidentemente per vero ». « I « quali atti, soggiunge, quantunque non procedano dal libero « arbitrio, tuttavia debbono dirsi umani, siccome quelli che « provengono dalle potenze onde l'uomo si distingue dagli « altri animali, cioè o dall'intelletto solo, o dall'intelletto « ad un tempo e dalla volontà, ma tendente questa in al« cuna cosa con movimento non libero, ma necessario » (1).

Tuttavia, a malgrado di questa chiara dottrina, nè pur l'Alasia recò una definizione esatta dell'atto umano. Perocchè lo definì « un movimento che procede nell'uomo dalla cognizione

(1) *Comment. Theol. Moral.* Dissert. I, cap. I, n. 3.

« del fine in quanto è fine » (1). L'uomo non comincia ad operare per un fine conoscendol per fine: questo egli non fa se non dopo che in lui s'è mossa ad operare la potenza dell'astrazione, come abbiamo già veduto; e pure assai prima che nell'uomo sieno formate le idee astratte, egli adopera col suo intelletto, il quale ha diverse funzioni precedenti a quella dell'astrarre, e tutti gli atti di queste funzioni sono umani, secondo il principio stesso posto dall'Alasia.

CAPITOLO II.

DELL' ATTO VOLONTARIO.

Non è adunque al tutto esatto il far entrare nella definizione dell'atto umano la volontà. Propriamente gli *atti umani* sono il genere, e gli *atti volontarj* sono la specie.

Il farsi entrare la volontà nella definizione dell'atto umano procedette da due cagioni; l'una, che gli scrittori morali ebbero in veduta sempre di definire quell'atto, a cui convenisse non solo l'esser umano, ma in pari tempo l'esser morale; l'altra, che si prese la volontà come la facoltà generale onde l'uomo può muovere tutte le sue potenze. Or pigliata la volontà in un senso così ampio, certo non si può più concepire un atto intellettivo, che non sia in pari tempo volontario.

Ma noi crediamo che non convenga alla volontà l'esser la sola movitrice dell'intendimento, e che questa facoltà si debba definire più ristrettamente così: « la potenza per la quale l'uomo tende al bene conosciuto », o più generalmente: « la potenza per la quale l'uomo tende a un oggetto conosciuto, a lui grato »: crediamo per conseguente, che l'estendere tanto il significato del vocabolo *volontà* sia contrario all'esattezza filosofica, ed induca equivoci e questioni inutili. Egli è un dare il nome di volontà anche all'istinto, il dichiararla unico principio movente di tutte l'altre potenze: a una simigliante distensione di significato soggiacque pure il vocabolo *cognizione*, che lo si accomunò anche alle sensazioni corporee.

---

(1) *Motus in homine procedens ex cognitione finis ut finis est.* Ibid. n. 2.

Il comune degli uomini inclina a rallargare cotanto il senso di queste due parole, *cognizione* e *volontà*, per l'inclinazione che hanno d'attribuire agli oggetti esterni ciò che sperimentano in sè stessi. Come le nazioni ancor rozze attribuiscono un'anima a tutti gli oggetti della natura, perchè non possono intendere come si muovano gli esseri naturali senza uno spirito che abbian dentro; così una volgare filosofia, per ispiegare i fenomeni degli animali bruti, ricorre all'analogia di ciò che si osserva avvenir nell'uomo, e attribuisce loro *cognizione* e *volontà*, unicamente perchè vede che nell'uomo dalla cognizione e dalla volontà provengono degli effetti simiglianti. Laonde non fa maraviglia, che questa inesattezza di parlare, per la quale si dà nome di cognizione alla sensazione, e di volontà all'istinto, si scontri negli autori antichissimi, quando la filosofia era ancora in fasce: piuttosto fa maraviglia che duri tuttavia (1).

Il pigliarsi la volontà in generale pel principio motore di tutte le potenze, presso gli scolastici diede luogo ad una questione assai curiosa, e veramente inestricabile: « se l'intelletto muova la volontà, o la volontà muova l'intelletto ». D'una parte, dicevasi, è la volontà quella che muove l'intelletto, essendo la volontà quella che muove tutte le potenze. Ma dall'altra parte la volontà non tende che in cosa conosciuta, dunque è l'intelletto che muove la volontà presentandole un oggetto in cui ella tenda. San Tommaso tratta una tale questione nella sua Somma Teologica. E da prima concede, che « la volontà alla foggia di un agente muove tutte le potenze « dell'anima a' loro atti, eccetto le forze naturali della parte « vegetativa, che non sottostanno al nostro arbitrio » (2).

---

(1) San Tommaso non manca di osservare, che non può attribuirsi agli animali bruti cognizione e volontà, se non prendendo questi vocaboli in un senso metaforico. Con quest' avvertenza si debbono interpretare, secondo la mente del santo, alcuni luoghi delle sue opere, in cui sembra ch'egli attribuisca a' bruti la cognizione e la volontà.

(2) *Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter motus naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.* S. I, LXXVIII, IV.

Quest' era allora una comune sentenza, e in questa sentenza la parola volontà tiene quel largo significato che produce l'equivoco che noi vogliam diradare. Ma non poteva all'uom grande fuggire inosservata la difficoltà, che nasce, posto quel principio; ed egli stesso la si propone così: « Non possiamo volere cosa alcuna, se l'intelletto prima non l'abbia conosciuta. Ora se l'intelletto non si può muovere « senza la volontà che il muova, conviene che la volontà « che il muove abbia dinanzi a sè un'altra cognizione. N'andremo dunque all'infinito, se ogni atto della volontà dee « esser preceduto da un atto dell'intelletto, e ogni atto « dell'intelletto dee essere preceduto da un atto della volontà ». A cui egli risponde, che il progresso all'infinito si sfugge, fermandosi al primo movimento dell'intelletto. Ma chi cagiona questo primo movimento dell'intelletto? Non la volontà, risponde il santo Dottore, ma Dio medesimo (1). « L'apprensione dell'intelletto è mestieri che preceda a qualsivoglia moto della volontà, ma non precede un moto della « volontà ad ogni apprensione dell'intelletto: sì bene il principio che ci muove a considerare e ad intendere, è un « principio intellettivo più elevato dell'intelletto nostro: egli « è Dio stesso » (2), il che è quanto dire che la volontà non è l'unica movitrice dell'umano intelletto.

San Tommaso vide dunque e mantenne la stretta e rigorosa definizione della volontà, affermando ch'essa è « una cotale « inclinazione che va dietro alla forma dell'intelletto » (3).

Il perchè l'intelletto opera al cominciamento senza l'intervento della volontà, ma per quel naturale impulso che il mette nel primo suo atto, come abbiam detto, onde egli è sempre

---

(1) Ascoltino qui bene que'sensisti, i quali pretendono d'aver un s. Tommaso dalla loro.

(2) *Omnem voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro: quod est Deus. — Et per hunc modum — non est procedere in infinitum.* S. I, LXXXII. IV.

(3) *Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectus.* S. I, LXXXVII, IV.

teso a intuire l'essere che gli sta innanzi, e le determinazioni e realizzazioni di questo, gli enti particolari e reali.

Il qual naturale inclinamento dello spirito umano è tutto simile a quello onde si muove l'istinto vitale dell'animale. Perocchè come l'istinto animale pone il sentimento, in cui sta l'essenza dell'animale; così l'atto primo dell'intelletto pone l'intendimento, in cui sta l'essenza dell'uomo come essere intelligente. E a quella foggia che l'istinto vitale al mutarsi di sua materia mostra con diversi effetti la sua attività; simigliantemente l'intelletto, al venirgli offerte dal senso alcune azioni determinate dell'essere, spiega la sua attività coll'immediata percezione degli oggetti reali. Sicchè l'intelletto è in continuo atto ancor prima che si muovano le forze della volontà; e quell'attività intellettiva scevra dalla direzione della volontà abbraccia l'intuizione dell'essere universale, e la percezione delle cose sensibili. La cagione poi del primo atto dell'intelletto, siccome pure la cagione dell'atto dell'istinto vitale, non può collocarsi che in Dio autore della natura, secondo la sentenza dell'Aquinate (1).

CAPITOLO III.

DELL'ATTO MORALE.

L'*atto umano* adunque è il genere: l'*atto intellettivo* e l'*atto volitivo* sono due specie di quel genere. Ma vi ha una terza specie di atti umani, ciò sono gli *atti morali:* questa specie contiene gli atti eminentemente umani.

Acciocchè un atto sia morale, non basta ch'egli sia intellettivo e volitivo: le prime intellezioni e le prime volizioni del fanciullo non si possono dire morali, perchè in lui non è ancora promulgata la legge, ed egli non conosce ancora l'ordine oggettivo degli esseri, al quale mira il dovere (2).

Noi abbiamo veduto, che le volizioni o sieno gli atti della

---

(1) San Tommaso nella *Somma* (II. II, LXXXIII, x, ad 3) insegna anche il naturale istinto de' bruti esser mosso da Dio.

(2) Sez. I, cap. IV, art. III, § 10.

volontà si dividono in due classi ben distinte: abbiamo denominato i primi *volizioni affettive*, ed i secondi *volizioni appreziative*.

A ciascuna *volizione* egli è necessario che preceda una *concezione* dell'intelletto; non essendo, come dicemmo, la volontà che quella potenza per la quale l'uomo tende ad un bene conosciuto.

Ma non ogni volizione ha poi bisogno di esser preceduta da più concezioni, e da concezioni della stessa qualità: le volizioni affettive esigono dinanzi a sè uno sviluppo minore dell'intelletto, che non le appreziative, e ciò appunto costituisce la differenza che le parte da queste ultime, e che fa sì che esse sieno le prime ad effettuarsi nello sviluppamento dell'uomo.

Le *volizioni affettive* non domandano nella parte intellettiva se non delle *percezioni*, le percezioni de' beni animali.

Le *volizioni appreziative* dimandano molto di più: poichè, a fine di volere una cosa in conseguenza della sua appreziazione, non basta certo che la cosa sia percepita; ella dee essere da noi appreziata, cioè giudicata; e questo giudizio sul valore della cosa ha bisogno di una regola, e questa regola è sempre un'idea astratta: alla volizione appreziativa dunque dee precedere anco l'*astrazione*.

Le *volizioni* meramente *affettive* non si possono dire morali, appunto perchè non vi ha in esse un giudizio portato sul prezzo della cosa, ma la volontà concorre all'atto solamente allettatavi dall'istinto animale, e in ajuto di questo.

Ma nè pur tutte le *volizioni appreziative* sono morali. Affinchè sieno morali, dee presiedere al giudizio appreziativo una *regola morale*, non una regola qualsiasi. Ora noi vedemmo che tre sono le specie di *regole*, secondo le quali l'uomo nel suo primo sviluppamento giudica del valore delle cose: tre i *criterj* del bene, che egli successivamente si forma. Da principio egli tiene per regola, « esser bene ciò che piace a' sensi animali »: in questo istante la regola sua è « l'idea astratta del bene animale ». Di poi scuopre de' nuovi beni rivelati a lui da un istinto umano: allora egli fa regola de' suoi giudizj quest'altro principio, « esser bene ciò che a sè piace, sia poi cosa animale, o sia cosa spirituale ». Queste due prime regole non

servono che a misurare e ad appreziare i beni soggettivi: la regola morale, che giace nel fondo dell'anima, non ha ancora preso una forma esterna, esplicita, attualmente efficace. Ella passa a questa sua attuazione tostochè l'uomo s'avvede che non è egli solo nel mondo essere intelligente; che ve ne sono degli altri: allora s'avvede tosto, che egli dee usar loro que' riguardi, che a sè stesso. Scoperta l'esistenza di altri esseri intellettivi simili a lui, di qui sale anco ben presto per la facoltà dell'integrazione (1) a concepire la prima intelligenza, e ciò che dee a questo fonte di tutte le intelligenze, a quest'intelligenza suprema, a Dio. Egli con ciò venne al pieno possesso « dell'idea astratta del bene oggettivo »: quest'idea nella sua mente si rese determinata, applicata, si fece in una parola idonea a dirigerlo ne' suoi giudizj, e per questi nelle sue volizioni, e per queste nelle sue azioni: la prima volta dunque che questa idea parla nell'uomo, comincia l'atto morale.

Che se noi vogliamo chiamar *legge* quest'idea astratta e specifica del bene oggettivo, questa regola del prezzo assoluto delle cose e delle azioni, n'avremo una chiara definizione dell'atto morale dicendo, che « egli è l'atto della volontà nella sua relazione colla legge ».

Si possono adunque distinguere nell'*atto morale* tre elementi: la *percezione* o *concezione delle cose* verso cui si esercita il dovere, primo elemento, appartenente all'intelletto; la *volizione appreziativa*, secondo elemento, appartenente alla volontà; la *legge* o idea del bene oggettivo, terzo elemento, superiore all'intelletto ed alla volontà (2).

---

(1) Ved. *Nuovo Saggio*, Sez. V, P. IV, c. IV, art. VI.

(2) È un'antica dottrina, che il bene morale consista nel preferire il *bene oggettivo* al *bene soggettivo*, e il male morale nel preferire il *bene soggettivo* al *bene oggettivo*: ella è dottrina essenzialmente cristiana. *Voluntas aversa ab incommutabili bono* (il bene oggettivo), *et conversa ad proprium* (il bene soggettivo), — *peccat*: così s. Agostino (*L. de lib. Arbitrio*). E il suo discepolo s. Prospero ripete il medesimo sentimento spiegando il peccato con queste parole: « La natura mutabile, l'incolumità della quale « pendeva dall'incommutabile essenza, si svelse dal sommo bene per « essersi iniquamente dilettata del bene *proprio* », che è il soggettivo. *De vocat. gent.* L. II, c. XXXIV.

Fino a tanto che alcuna di quest' idee del bene oggettivo non s'è ancor formata nell' uomo, gli atti di lui non possono esser morali: da quel punto che una sola di tali idee s'è formata nel suo spirito, gli atti dell' uomo hanno acquistato il carattere di moralità.

CAPITOLO IV.

DELL' ATTO ELETTIVO.

Noi abbiamo distinto l'*atto morale* dall'*atto umano*, dall'*atto intellettivo* e dall'*atto volitivo*. Ora dobbiamo distinguerlo anco dall'*atto d' elezione*.

In fatti, il concetto dell' atto d' elezione non è al tutto il medesimo del concetto dell' atto morale, come non è il medesimo col concetto dell' atto volitivo.

La volontà può volere senza scelta: questo è ciò che avviene in tutte le volizioni affettive. Dunque lo scegliere non è un carattere essenziale all' atto della volontà.

Nelle stesse volizioni appreziative non s' acchiude necessariamente l' atto di scegliere; perocchè se un solo oggetto stesse presente all' animo nostro, noi potremmo appreziarlo indeterminatamente per bene, e volerlo, senza tuttavia che intervenisse in quest' operazione della volontà nostra nè paragone di quell' oggetto con altri, nè scelta di sorta.

L' atto di scelta o d' elezione cade solamente in quelle volizioni appreziative nelle quali ci stanno dinanzi all' animo più oggetti, a ciascun de' quali noi diamo un certo valore. Allora, non potendoli noi aver tutti, scegliamo uno tra essi.

Abbiamo distinto tre gradi nell' elezione, poichè fra i beni in cui cade la scelta dell' uomo possono nascere tre specie di collisioni.

Può nascere collisione fra più beni animali, che non si possono avere insieme.

Può nascere collisione fra i beni animali, e i beni spirituali proprj dell' uomo, ma soggettivi.

Finalmente può nascere collisione fra i beni soggettivi da una parte, e l' ordine oggettivo dall' altra.

La prima collisione si manifesta nell'uomo prima della seconda, e la seconda si manifesta prima della terza. Nello stesso ordine si succedono i tre gradi dell' elezione.

Ora egli è manifesto, che fino a tanto che l'uomo non ha concepito l'ordine oggettivo delle cose, egli non sente obbligazione morale. Vi hanno dunque due gradi di elezione, che successivamente si spiegano nel fanciullo prima che giunga per lui l'età morale; è dunque tutt'altro il concetto dell'*atto elettivo*, e quello dell'*atto morale*.

CAPITOLO V.

DELL' ATTO LIBERO.

Seguitiamo a distinguere le idee più affini, e che facilmente si confondono.

Non può nè pur confondersi l'*atto elettivo* coll' *atto libero*.

Di vero, il primo grado di elezione è privo di libertà, perocchè la scelta viene determinata dalla prevalenza degli istinti animali, ai quali s'accompagna spontanea la volontà.

La libertà della scelta sembra scorgersi nel secondo grado dell' elezione; perocchè in questo grado si tratta di scegliere fra i *beni reali* fisici, e i *beni d'opinione*, non sempre indicati dall' istinto naturale dell' uomo. Or i beni d'opinione, non indicati all' uomo, come dicevo, dal naturale istinto, ma creatisi da sè stesso, sono figli della sua forza pratica. Ma resterebbe a sapere se questa forza pratica, che crea de' beni di opinione, possa veramente operare fin a tanto che l'uomo è ancora ristretto entro la sfera de' beni soggettivi, od operando ella, se l' operar suo entro questa sfera sia libero. Ciò è, di cui grandemente dubito; anzi opino che la forza pratica, rimanendo l'uomo entro la sfera de' beni soggettivi, opererebbe sì in crearsi i beni di elezione, ma senza libera scelta; sarebbe determinata a ingrandire l'un bene più tosto che l'altro da accidentali cagioni, talor tenuissime, che forse non si osserverebbero, ma che veramente torrebbero l'esercizio della volontà, perocchè a quelle cagioni la spontaneità prontissima ubbidirebbe.

Ad ogni modo, il vero campo dove brilla senza dubitazione la potenza della libertà umana, si è il terzo grado di elezione.

Qui la *libertà* è chiamata a niente meno che a soggiogare tutto ciò che v'ha di *soggettivo*, facendol servire all'ordine *oggettivo* ed assoluto; è chiamata a rendere onnipotente l'invisibile, l'ideale, la verità, la giustizia, su tutto ciò che è visibile, su tutto il reale, sull'universo e tutto ciò che in esso si rinviene di bello, di grande, di seducente, d'incantevole.

A mio avviso, si dee intendere che s. Tommaso parli di questo terzo grado di elezione, quando egli pone nell'atto dell' *eleggere* la libertà umana; perocchè egli parla evidentemente di quell' elezione che serve alla moralità, parla di un'elezione morale; e l'elezione non è morale se non in questo terzo suo grado, come dimostrammo (1).

In che dunque consiste la libertà dell'atto?

In senso stretto ella consiste nel non patire necessità: l'atto libero è quell'atto della volontà che non viene determinato da nessuna cagione necessaria diversa dal principio che vuole.

Questa è la *libertà*, onde proviene il *merito*, in senso rigoroso, delle azioni umane. Ma oltre a questa maniera di *libertà*, ve ne sono dell'altre, le quali tutte si convengono alla volontà. Indi è, che la parola *libertà*, o *libero arbitrio*, pigliasi in diversi significati, i quali si vogliono accuratissimamente

---

(1) La libertà, secondo s. Tommaso, è un carattere, come anche noi diciamo, di certi atti della volontà, e non di tutti. Gli atti della volontà da s. Tommaso furono ridotti a due principali: la *volizione*, e l' *elezione*. La volizione semplice non è libera; la libertà tiene la sua sede nella seconda, cioè nella elezione, secondo il santo Dottore. *Proprium liberi arbitrii est electio*, dice. *Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato: quod est eligere, et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet* (*S.* I, LXXXIII, III). Chi vuol aver sott'occhio raccolti i luoghi dell' angelico Dottore, ne' quali egli insegna che la libertà ha sua sede nell' atto dell' elezione; basterà che apra il Petavio al Lib. III, capo IV, *De opificio sex dierum*. Ora tutti questi luoghi, ben considerandoli, non provano mica, che l'Aquinate intendesse affermare, che ogni elezione fosse libera; ma solamente che un carattere della libertà è quello dell' elezione, e che non vi può essere libertà, là dove non vi sia elezione. Finalmente bene spesso, come dicevamo, s. Tommaso non parla dell' elezione in genere, ma dell' elezione morale.

distinguere; senza di che c'involgeremmo, favellando, in questioni inestricabili, come pure accadde a molti che trattarono questa materia.

Ed egli parmi prezzo dell'opera, che noi cerchiamo di separare la *libertà meritoria*, da tutte le altre specie di libertà, che convengono alla volontà umana, in modo che quella non si possa più confondere con verun'altra specie.

CAPITOLO VI.

DELLE DIVERSE MANIERE DI LIBERTA', CHE CONVENGONO ALLA VOLONTA' UMANA.

La parola *libertà*, presa in generale, vale il contrario di *servitù*.

Ma perchè vi sono più specie di servitù, anche la libertà è di più maniere. La perfetta libertà è quella che esclude ogni servitù, quella di cui dice Seneca, « la libertà essere un non « servire a nulla » (1). Veniamo ora a separare distintamente le speciali libertà.

ARTICOLO I.

LIBERTA' DA OGNI VIOLENZA.

Fu detto, che la volontà umana è sempre libera. Conviene intendersi. Se con ciò si vuol dire, che la volontà non può essere *forzata*, questo è verissimo, perocchè non è che una conseguenza della definizione stessa della volontà. Noi definimmo la volontà « quell'appetito che tende al bene conosciuto ». Una volontà dunque, che facesse qualche suo atto per la violenza che si suppone usarlesi, sarebbe una contraddizione ne' termini, che si potrebbe esprimere con questa formola: « un volere ciò che non si vuole ».

Volere una cosa, è riguardar quella cosa come bene, un

---

(1) *Quid sit libertas quaeris? nulli rei servire, nulli necessitati.* Ep. XLVII.

amarla. Ora ciò che si riguarda come bene, ciò che s'ama, quello si vuole senza sforzo. Far violenza alla volontà all'incontro, viene a dire far sì, ch'ella tenda al male come male; quand'ella anzi per la sua essenza è la tendenza al bene.

Ogni forza esteriore adunque, ogni *violenza* qualsiasi, non opera sulla volontà: ma forza esterna e volontà sono cose di genere opposto, che mai e poi mai non si toccano insieme. Veramente non ci ha mezzo: o l'oggetto della volontà ci si rende un bene nella opinione, e in tal caso la volontà lo ama senza sforzo; o lo si considera come un male, e in tal caso non è più oggetto di questa potenza.

Di qui è, che s. Tommaso dice, che nè anco Iddio potrebbe forzare la volontà: conciossiachè egli non può fare cose contraddittorie, le quali non sono cose. « Rispetto al proprio atto della « volontà, non si può ad essa far violenza. E la ragione di ciò « si è, che l'atto della volontà non è altro se non una co- « tale inclinazione, che procede da un interiore principio co- « noscente. — All'opposto ciò che è forzato o violento, è da « un principio esteriore. Di che apparisce manifesto, che è « contro la nozione dell'atto della volontà, che questo sia « forzato o violentato ». Dalla quale verità deduce tosto appresso il grand'uomo, che Iddio può bensì muovere la volontà in altro modo, ma non facendole violenza. Chè se fosse per violenza che Iddio movesse la volontà, già « ciò non si farebbe « coll'atto della volontà, nè sarebbe veramente la volontà « quella che si moverebbe, ma sarebbe qualche cosa contro la volontà » (1).

ARTICOLO II.

LIBERTA' DA OGNI NECESSITA'.

Ma questo non poter essere violentata la volontà, non la rende libera in senso proprio e stretto; perocchè potrebb'ella esser mossa e necessitata senza patir violenza.

Laonde i teologi distinguono due specie di libertà, l'una

(1) *S.* I. II, VI, IV.

delle quali chiamano libertà da violenza (*libertas a coactione*), e chiaman l'altra libertà da necessità (*libertas a necessitate*).

Benchè poi all'una e all'altra specie applichino il vocabolo di libertà, tuttavia insegnano, che preso questo in senso assoluto senza nulla aggiungervi, non può applicarsi propriamente a una volontà che sia libera da violenza, ma tuttavia necessitata.

Sicchè, a fine di evitare ogni equivocazione, gioverebbe distinguere la *spontaneità* dalla *libertà*. La volontà non può operare mai altramente che in modo spontaneo; ma tuttavia non opera ella sempre in modo del tutto libero.

Nè per avventura egli è di lieve importanza il distinguere l'operare al tutto libero dall'operare spontaneo: e nella Chiesa questa distinzione venne solennemente sancita dalle decisioni de' Concilj e de' Sommi Pontefici, i quali condannarono la dottrina di Calvino, di Giansenio e di Bajo: dottrina che moveva come da suo germe dalla confusione che si faceva fra la *volontà* e la *libertà*. A chiarire una tal confusione, e a toglier l'errore, venne particolarmente riserbato il nome di *libertà* in senso stretto ed assoluto al potere di operare umano, non determinato da necessità alcuna, e condannata quella proposizione del dottore di Lovanio, « la sola violenza « ripugnare alla libertà naturale dell'uomo » (1): la qual proposizione dannata essendo, riesce all'opposto vera ed approvata la sua contraria; cioè, « non la sola violenza ripugnare alla libertà naturale, ma anche la necessità », per sì fatto modo, che dove trovasi necessità, ivi trovar non si può libertà in senso stretto e proprio, ma solo una volontà non libera, perocchè necessitata.

Lo stesso uso della parola *libertà*, presa per indicare esclusivamente uno stato o condizione della volontà, in cui questa non patisca necessità, si conferma coll'altra proposizione di Bajo, pure condannata dalla Chiesa, cioè: « quanto si fa volon- « tariamente, sebben si faccia per necessità, tuttavia si fa « liberamente » (2). Il che se è falso, dunque egli è vero,

(1) È la propos. 66 di quelle di Bajo, condannate da s. Pio V, Gregorio XIII, e Urbano VIII. *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

(2) *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.*

che « ciò che si fa volontariamente, ma per necessità, non si fa liberamente » : con che si riprova manifestamente l'usarsi la frase *opera liberamente*, per indicare un operare che meriti in senso stretto, e che tuttavia sia non più che un operare con *volontà* e con *ispontaneità*. Viene colla stessa decisione definito, che convien meglio riserbarsi la voce *libertà*, e le maniere *operare con libertà*, *operare liberamente*, a significare quella funzione o atto della volontà, in cui questa potenza non sia da cosa alcuna necessitata, ma ella si determini e muova sè stessa a qual più voglia de' più partiti che le stanno innanzi.

Che se pur talora gli scrittori, e fra questi sant' Agostino, adoperano le parole *libertà*, o *libero arbitrio*, a significare la volontà operante spontaneamente, benchè necessariamente; dee interpretarsi il senso di quella parola dal contesto di tutto ciò che precede e che viene appresso, e dal confronto de' luoghi paralelli, non appigliandosi ad una frase o all'altra rubacchiata, ma al tutt'insieme della dottrina, e al fondo dell'intero sistema, e a quell'intendimento in cui si vede il pensiero dell'autore ultimamente mirare.

E perciocchè parmi di somma importanza tutto ciò che può servire alla vera e sana interpretazione di uno scrittore così illustre, e di tant'autorità, di tanta celebrità d'ingegno, qual è s. Agostino; io prego il lettore di sofferire che qui e altrove metta in aperto i concetti, e le maniere di dire di questo padre, nelle materie che or trattiamo della *libertà* o *libero arbitrio*.

Un passo, dove il gran Dottore prende il vocabolo *libero arbitrio* nel senso di *volontà spontaneamente operante*, come dal contesto manifestamente apparisce, si è questo: « Se noi cerchiamo « quel libero arbitrio dell' uomo, che è congenito, e al tutto « inamissibile, esso è quello pel quale tutti voglion esser beati, « eziandio coloro che ricusano i mezzi che conducono alla « beatitudine » (1). Chi non vede, che questa definizione non

(1) *Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt* (Operis imp. contra Jul. Lib. VI, c. XI).

è altro che la definizione della stessa volontà in generale, che è la potenza, come continuamente diciamo, che tende al bene in comune, e conseguentemente alla felicità? Ma dicendo non « il libero arbitrio » semplicemente, ma « quel libero arbitrio « che è nell'uomo congenito e inamissibile », non ci ha egli posto il santo Dottore tali aggiunti, che manifestamente ci avvisano, dovervi aver poi un altro libero arbitrio, e questo che definisce essere d'una peculiar guisa, che coll'altro non deesi punto confondere?

Lo stesso dicasi rispetto a quell'altro luogo del medesimo padre, nel quale egli usa il vocabolo di *libertà*, in luogo di quello di *spontaneità*, e che pure viene dichiarato a pieno dal contesto. Perocchè egli dice: « La libertà della volontà che è « immutabile, colla quale l'uomo è stato creato e tuttavia si « crea, è quella, per la quale tutti vogliamo esser beati, e non « possiam non volerlo » (1). Alle quali parole soggiunge immediatamente quest' altre: « Ma questa libertà non basta « all'uomo ad esser beato, nè a vivere rettamente onde di- « venga beato: perocchè non è già congenita nell'uomo immu- « tabilmente quella libertà per la quale può operar bene, sic- « come gli è congenita quella per la quale vuole esser beato; « il che voglion tutti, eziandio quelli che non vogliono operar « bene « (2). Ecco le due libertà assai chiaramente distinte: la prima delle quali apparisce esser sinonimo di *volontà;* quando la seconda è sola quella a cui propriamente spetta il vocabolo di *libertà*, o se si vuole, di libertà morale, di libertà meritoria.

Osserverò finalmente, che la parola *libero* pigliasi tanto per significare « libero di fare la tal cosa », cioè padrone di far quella cosa, che è quanto dire, « il far quella cosa sta in suo potere e balía »; quanto « libero da ogni soggezione, non ne-

---

(1) *Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus, et nolle non possumus* (Ibid., c. XII). E ved. anche più sotto cap. XXVI.

(2) *Sed haec ut beatus sit quisque non sufficit, nec ut vivat recte per quod beatus sit: quia non ita est homini congenita libertas immutabilis voluntatis qua velit possitque bene agere, sicut congenita est qua velit beatus esse; quod omnes volunt, et qui recte agere nolunt.* (Ibid.).

cessitato, libero di non fare la tal cosa », che è l'opposto del primo. Conciossiachè può taluno esser padrone, cioè avere il potere di fare una data cosa; ma insieme col potere di farla, non ripugna che n'abbia la necessità; ed è da questo aspetto che tolse s. Agostino, ne' passi allegati, a chiamar *libertà*, o *libero arbitrio*, la volontà nostra, intendendo per essa la potenza di tendere alla felicità: perocchè noi siamo certamente « padroni di tendere alla felicità », sebbene « non siamo liberi di non tenderci », chè vi siamo anzi necessitati. Essendo adunque proprio dell'uomo libero, cioè non soggetto all'altrui podestà, il fare ciò che meglio gli grada, quando essendo egli servo, gli è impedito il far molte cose che sarebber da lui gradite e desiderate; si chiama *libertà* questa conseguenza della libertà, cioè questa *signoria* dell'uomo di tendere e di volere le cose a lui grate, senza cercare s'egli a ciò fare sia necessitato o no.

ARTICOLO III.

LIBERTA' DA OGNI SERVITU'.

La parola *libertà*, considerata come una qualità dell'operar volontario, ricevette ancora dall'uso degli scrittori più autorevoli altri significati, e tutti si convengon distinguer fra loro, a fine di non errare nell'intelligenza de' loro scritti.

Essendosi, come abbiamo accennato, applicata in origine la parola libertà metaforicamente a significare una qualità dell'operar volontario, trasferendola dal suo senso proprio, che è il contrario di quello di *servitù;* non fa maraviglia, s'ella ritraesse dalla sua stessa origine alcuni dei diversi suoi significati. Si consideri dunque, che la servitù può essere di tre maniere: 1.° o solamente di diritto, come sarebbe se taluno fosse soggetto altrui per qualche giusto titolo; 2.° o anco di fatto, e in questo caso alcuno può servire volontariamente, 3.° o pure necessariamente.

Alle quali tre maniere di servitù rispondono tre maniere di libertà.

Perocchè 1.° taluno può essere libero di diritto; 2.° taluno, sebben servo quanto al diritto, può esser libero quanto al

fatto, sottraendosi alla servitù del padrone; 3.° finalmente taluno può esser non libero nè di diritto nè di fatto, rimanendosi tuttavia soggetto al padrone volontariamente, e non necessariamente: in tal caso egli ha la libertà di terzo genere, in quanto che non si rimane nella sua servitù, perchè a rimanervisi venga forzato e costretto.

Ora tutti e tre questi significati furono applicati alla libertà della volontà umana.

Conciossiachè si disse, che la volontà nasceva non libera, ma soggetta alla legge; ecco il primo significato.

Talora anco si chiamò libera dalla legge quella volontà, che non voleva alla legge servire, intendendosi dire, che una tal volontà gittava da sè la soggezione alla legge; ecco il secondo significato.

Si disse finalmente, che la volontà ubbidendo alla legge, tuttavia riman libera, volendo significare, ch'ella ubbidisce di proprio movimento e senza alcuna violenza; ecco il terzo significato.

Queste tre specie di servitù e di libertà si possono anco considerare come tre gradi: il primo grado di servitù e di libertà è quando vi ha una soggezione di diritto, o non vi ha; il secondo grado è quando vi ha una soggezione o non soggezione di fatto, ma senza necessità; il terzo grado finalmente è quando la soggezione o non soggezione di fatto è necessaria.

Ora questa soggezione e questa libertà viene considerata dagli scrittori in relazione colla giustizia e coll'ingiustizia.

E quindi sogliono distinguere tre stati della volontà.

Primo stato, quello in cui la volontà è serva della giustizia, e libera per conseguenza dal peccato.

Secondo stato, quello in cui la volontà è serva del peccato, e libera per conseguente dalla giustizia.

Terzo stato, quello in cui la volontà ha in sua balía il servire alla giustizia o il servire al peccato, e non serve necessariamente nè all'una nè all'altro.

I primi due stati si potrebbero chiamare stati di libertà *unilaterale*, e il terzo si potrebbe chiamare stato di libertà *bilaterale*.

Ne' due primi di questi stati, cioè in quello in cui l'uomo

serve alla giustizia, e in quello in cui l'uomo serve al peccato, si possono distinguere i tre gradi di servitù o di libertà che abbiamo indicati; perocchè il servire alla giustizia può intendersi sol di diritto, o può intendersi anco di fatto per atto di volontà non necessitata, o finalmente può intendersi d'una servitù necessaria. Quelli che sono ammessi alla visione beatifica, sono oggimai servi alla giustizia per necessità; come al contrario quelli che sono dannati all'inferno, sono per necessità servi al peccato.

San Paolo parla della libertà e della servitù unilaterale, là dove dice: « *Liberati* dal peccato, siete stati fatti *servi* della « giustizia; — conciossiachè per l'opposto quando eravate « *servi* del peccato, eravate allora *liberi* della giustizia » (1). Nelle quali parole l'apostolo accenna ad una libertà e ad una servitù di diritto insieme e di fatto. Perocchè quanto al diritto, egli adduce i titoli, per gli quali siamo stati liberati dalla servitù del peccato, e divenuti servi della giustizia di Cristo; e questi sono: 1.° il titolo di compera, 2.° il titolo di volontaria dedizione. Quanto al titolo di compera, onde Cristo ci redense dalla servitù del peccato, l'apostolo avea detto: « Ignorate forse, che tutti noi, che siamo battezzati in Gesù « Cristo, nella sua morte fummo battezzati » ? (2). Quanto al titolo di spontanea dedizione, avea detto: « Non sapete « voi, che a chiunque vi rendiate servi per ubbidirgli, di lui « siete servi cui ubbidite, sia del peccato a morte, sia dell'ubbidienza a giustizia? Or ringraziato sia Iddio, che eravate servi del peccato, ma avete ubbidito di cuore alla forma « della dottrina, nella quale siete stati tramutati » (3).

E questo stesso luogo dimostra, che non si parla solo di una libertà e di una servitù di diritto, ma ben anco di fatto, esortandovi l'apostolo i cristiani a conservarsi in questa libertà dal peccato, ottenuta loro da Cristo.

Ivi medesimo poi trovasi dall'apostolo indicato anche il terzo grado di servitù, cioè una servitù al peccato necessaria.

---

(1) Rom. VI.
(2) Ivi.
(3) Ivi.

Perocchè senza la grazia di Gesù Cristo, vi avea una servitù al peccato necessaria, della qual dice l'apostolo: « Perocchè « il peccato non vi signoreggerà, attesochè non siete più « sotto la legge, ma sotto la grazia » (1): e ancora: « Sappiamo « che la legge è spirituale; ma io sono carnale, venduto al « peccato » (2).

Conviene aver presenti questi diversi sensi della parola *libertà*, ove si vogliano intendere alcuni luoghi de' padri, e principalmente di s. Agostino. Egli è facile di avvedersi, che l'uomo non può mancar mai dell'una o dell'altra di quelle tre specie e gradi di libertà e di servitù. Che difficoltà dunque può trovarsi nell'intelligenza del passo seguente? « Sem- « pre è in noi una volontà libera, ma non sempre ella è buo- « na. Conciossiachè o è libera dalla giustizia, quando serve « al peccato, e allora è malvagia: o è libera dal peccato « quando serve alla giustizia, ed in quest' ultimo caso è « buona » (3).

Il Dottore della grazia in assaissimi luoghi accenna a questa triplice libertà. Mi si permetta di recarne ancor due, che potranno servir di chiave ad intenderne molti altri.

« Che cosa vi avrà di più libero del libero arbitrio, egli « dimanda, allora quando non si potrà servire al peccato, il « che dovea essere per l'uomo mercede di merito, siccome è « stato per gli Angeli santi? Ma ora, perdutosi pel peccato

---

(1) Ivi.

(2) Ivi, VII. — I Novatori del secolo XVI, e specialmente Beza, abusarono di questi passi dell'apostolo, pretendendo di provare con essi, che la libertà bilaterale dell'uomo era perita col peccato originale. Niente di più stolto. San Paolo esorta i cristiani a non darsi alla servitù del peccato, anche dopo esser battezzati; il che suppone, ch'essi potessero prevaricare. È vero, che senza la grazia di Cristo l'uomo non può fare nessun' opera meritoria di vita eterna: è vero ancora, come dice s. Paolo, ch'egli è servo del peccato; ma non viene da questo la conseguenza, che gli uomini sieno stati privi degli ajuti necessarj alla salute: anche pel tempo innanzi a Cristo la misericordia di Dio provvide loro in varie maniere.

(3) *Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala: aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona.* L. de gratia et libero arb. Cap. XV.

« il bene che dovea meritarsi, in quelli che vengono liberati « divenne dono di grazia, ciò che dovea essere mercede di « merito » (1) (cioè la felicità di non poter servire al peccato). « Per la qual cosa, prosegue egli, conviene con dili- « genza e vigilanza di mente osservare quanto differiscano « in fra di sè queste due cose, potere non peccare, e non « potere peccare. — Potè non peccare il primo uomo. — La « prima libertà adunque della volontà era, potere non peccare» (era una libertà bilaterale tanto dal bene che dal male); « l'ultima sarà molto maggiore, non potere peccare » (è la servitù della giustizia). « — La prima era la possibilità della « perseveranza; — l'ultima sarà la felicità della perseveranza » (2). E ancora: « A quello, cioè al primo uomo, è stata data una « libera volontà senza alcun peccato, ed egli la piegò a ser- « vire al peccato: all'incontro questi (cioè i cristiani) ebbero « una volontà serva del peccato, e fu liberata per colui che « disse: *Se il Figliuolo dell' uomo vi libererà, allora solo sarete* « *liberi veramente.* E per questa grazia ricevono tanto di li- « bertà, che sebbene, fino che quaggiù vivono, lottino colle con- « cupiscenze de' peccati, — tuttavia non più servano oggimai a « quel peccato che dà la morte » (3).

---

(1) *Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quae futura erat et homini, sicut facta est Angelis sanctis, merces meriti? Nunc autem per peccatum perdito bono merito, in his qui liberantur factum est donum gratiae, quae merces meriti futura erat.* L. de correpct. et gratia c. XI.

(2) *Quapropter bina ista quid inter se differant, diligenter et vigilanter intuendum est, posse non peccare, et non posse peccare. — Potuit enim non peccare primus homo. — Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare. — Prima erat perseverantiae potestas; — novissima erit felicitas perseverantiae.* Ibid., c. XII.

(3) *Illi ergo (primo homini) sine peccato ullo data est, cum qua conditus est, voluntas libera, et eam fecit servire peccato: horum vero cum fuisset voluntas serva peccati, liberata est per illum qui dixit: « Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis »* (Jo. VIII). *Et accipiunt tantam per istam gratiam libertatem, ut quamvis, quamdiu hic vivunt, pugnent contra concupiscentias peccatorum, eisque nonnulla subrepant, propter quae dicant quotidie, « Dimitte nobis debita nostra »* (Matth. VI); *non tamen ultra serviant peccato quod est ad mortem.* L. de correpct. et gratia c. XII.

Da' quali passi chi non iscorge assai chiaro, che il dottore d'Ippona distingue 1.° quella specie di libertà che rende l'uomo libero dal felice servire alla giustizia, e il fa servo del peccato; libertà miserissima de' dannati, e in parte ancora retaggio che i figliuoli d'Adamo ebbero dall'infedele loro padre: 2.° quella che rende l'uomo libero dall'infelicissimo servire al peccato, e lo fa per conseguente servo della giustizia; libertà ben avventurata, che ottengono i comprensori celesti, o quelli che sono confirmati in grazia, od altri ancora in quegli istanti ne' quali una prevalente e trionfante grazia li muove infallibilmente e irresistibilmente a qualche atto santo: e 3.° quella finalmente, nella quale l'uom si riman libero a servire a qual meglio gli aggrada dei due padroni, cioè o alla giustizia o al peccato; libertà che ebbe il primo uomo nello stato d'innocenza, e che hanno ancora i redenti da Cristo, a' quali colla grazia è stato restituito il potere di vincere pienamente il male, e di operare il bene anche nell'ordine soprannaturale.

Ben è vero, che la mente di s. Agostino, rispetto a questa libertà bilaterale posseduta dagli uomini dopo il peccato di Adamo, non è così facile ad essere asseguita. Ma ove si ponga attenzione, crediamo potersi indubitatamente ricapitolare in questa guisa.

Adamo innocente, costituito in istato di natura e di grazia, poteva peccare e non peccare, cioè avea la libertà bilaterale (1). Avendo egli piegato al male la sua libertà peccando, mise nella servitù del peccato sè stesso e i suoi posteri. Dopo d'allora nè egli nè i suoi discendenti ebbero più una tal libertà, che stesse in loro il salvarsi o il non salvarsi, l'operare il bene pienamente e perfettamente: in questo senso l'umana famiglia aveva perduto il libero arbitrio. Iddio venne in loro soccorso, e per Cristo li liberò dal peccato, dando loro la grazia di fare il bene perfetto e salvifico (2). In questo stato,

---

(1) *Posset enim perseverare si vellet: quod ut nollet, de libero descendit arbitrio; quod tunc ita liberum erat, ut bene velle posset et male.* Ibid., c. XI.

(2) *Homo quamdiu stetit in bona voluntate liberi arbitrii, non opus habebat ea gratia, qua levaretur, cum surgere ipse non posset: nunc vero*

il potere di fare il bene perfetto viene da Dio, e il potere di fare il male è proprio dell' uomo. Così fu ristorata nell' uomo la libertà bilaterale. Ma in questo nuovo stato la volontà non può essere *indifferente*, cioè non può essere nè buona nè cattiva, ma dee essere o buona o cattiva (1). Ora se è buona, viene da Dio; se è cattiva, viene dall' uomo. Si distingua adunque la potenza dall' atto, la *disposizione* della volontà dal *fatto reale*. Quanto alla disposizione della volontà, evvi la libertà bilaterale: quanto al fatto, la volontà trovasi sempre in uno stato determinato, o di bontà e di salute, o di peccato e di privazione di salute. La grazia poi del Redentore è così potente, che muove la volontà ad operare; quando la grazia di Adamo non gli dava che il potere di muovere da sè stesso la propria volontà. Tuttavia, quantunque la grazia del Redentore sia efficace a muover ella sola la volontà di chi non le si oppone, non viene per questo, che il più delle volte l' uomo non le possa resistere: perocchè sono due cose diverse, il dire che una causa sia sufficiente a produrre un effetto, e il dire

---

in ruina sua, liber est justitiae, servusque peccati; nec potest servus esse justitiae, et liber a dominante peccato, nisi eum Filius liberaverit (Op. imp. contra Jul. L. I, LXXXII). Conviene attentamente riflettere, che s. Agostino parla sempre non di qualsivoglia bene morale, ma di un bene morale *perfetto*, tale che renda la volontà dell' uomo a pieno buona, grata agli occhi di Dio, e atta a salvarlo. Or chi mai potrà dedurre da una tale dottrina, ciò che pur si volle dedurre, *opera infidelium esse peccata?* Quella dottrina non nega, che l' uomo possa praticare qualche virtù naturale, sebben privo di grazia; nega che possano essere queste virtù perfette sì fattamente, da rendere la volontà di chi le fa, giustificata e accettevole agli occhi di Dio.

(1) *Quamquam voluntas mirum si potest in medio quodam ita consistere, ut nec bona nec mala sit. Aut enim justitiam diligimus, et bona est; et si magis diligimus, magis bona, si minus, minus bona est: aut si omnino non diligimus, non bona est. Quis vero dubitet dicere voluntatem nullo modo justitiam diligentem, non modo esse malam, sed etiam pessimam voluntatem? Si ergo voluntas aut bona est, aut mala, et utique malam non habemus ex Deo; restat, ut bonam voluntatem habeamus ex Deo: alioquin nescio, cum ab eo justificamur, quo alio munere ipsius gaudere debeamus. Et hinc scriptum arbitror, « Paratur voluntas a Domino ». Et in Psalmis, « A Domino gressus hominis dirigentur, et viam ejus volet ». Et quod Apostolus ait, « Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari pro « bona voluntate »* (De peccator. merit. et remiss. L. II, c. XVIII).

che quella causa non possa essere impedita da un' altra nella produzione di quell' effetto a cui produrre ella per sè è sufficiente (1).

---

(1) Questa è la celeberrima questione dell' ajuto *sine quo*, e dell'ajuto *quo*. S. Agostino dice, che fu dato al primo uomo cotal ajuto di grazia, *senza il quale* egli non poteva volere il bene; era una condizione necessaria a render potente al bene la sua volontà. Dice, che agli uomini redenti dal Salvatore fu dato molto di più, cioè fu dato un cotal ajuto di grazia, *col quale* vogliano il bene: questo ajuto è una causa sufficiente e piena a produrre nell' uomo la buona volontà. *Itemque ipsa adjutoria distinguenda sunt. Aliud est adjutorium* sine quo *aliquid non fit, et aliud est adjutorium* quo *aliquid fit* (L. de correpl. et gratia c. XII). Il primo di questi ajuti è quello dato ad Adamo; il secondo quello dato a' cristiani. *Prima* (*gratia*) *est enim qua fit ut habeat homo justitiam si velit: secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut velit.* (Ivi c. XI). Or qui si osservi, che si dice bensì, che la grazia del Redentore è tale, *qua fit ut homo velit;* ma non si dice mai, ch' ella sia tale, *ut homo debeat velle, ut homo necessario velit.* Vi ha grandissima differenza fra queste due maniere di parlare. Il dire che la grazia è di tal forza, *qua fit ut homo velit*, non indica nulla di più, se non che la grazia è cagione sufficiente e piena a muovere la sua volontà; ma non indica mica, che la volontà stessa non le possa resistere, ciò che indicherebbe dicendosi *ut homo debeat velle*, ovvero *ut homo necessario velit.* A ragion d'esempio, dicendosi che la volontà umana è quella causa colla quale l'uomo muove i piedi quando cammina, non si vien mica a dire che questo effetto del muovere i piedi e del camminare sia assolutamente necessario, di guisa che i piedi non possano esser fermati da una causa diversa dalla volontà: si vuol dir solo, che la volontà è causa piena e sufficiente a muovere i piedi, se non le si pone ostacolo. Ora, che la grazia di Cristo sia sufficiente a salvar l'uomo, a rendere pienamente buona la sua volontà, a far ch' egli voglia il bene; non è egli questo un dogma deciso dalla Chiesa? Che cosa c'insegna la Chiesa altro che questo, quando ella ci dice che i Sacramenti operano in noi la salute *ex opere operato?* L' effetto della grazia sacramentale è assoluto, pieno, indipendente dalla nostra volontà, superiore alla nostra volontà, perocchè la grazia sacramentale riveste di santità e di giustizia la volontà stessa. E che perciò? or si dirà, che non possiam noi mettere ostacolo alla grazia de'Sacramenti? Mai no: l'una cosa non distrugge l'altra. Riman dunque intera la potenza del Sacramento sul nostro spirito, e riman tuttavia vero, che l'uomo può impedirne l'effetto. Non intendo con questo di negare i casi straordinarj d' una grazia trionfatrice; nè intendo negare che il merito di alcuni santi non abbia potuto guadagnar loro una confirmazione in grazia anche nella vita presente. Finalmente credo di dover anco distinguere dalla questione degli ajuti in generale, la questione riguardante il *dono della*

ARTICOLO IV.

LIBERTA' DA OGNI PECCATO.

Si fece, oltre gli accennati, un altro uso del vocabolo *libertà*.

Si osservò, che il servire alla giustizia non è che giustizia; e però non può dirsi acconciamente una servitù, a quel modo che suol intendersi questa parola, che rammenta una condizione penosa, grave, o almeno la privazione di un bene, qual è quello della libertà.

All'opposto, il servire all'ingiustizia è servire ad un ingiusto padrone, privo di ogni diritto di tenerci soggetti, e trae seco ogni dolore e molestia, sicchè si disse esser questa del peccato verissima servitù.

In questo senso s. Agostino mantiene, che Dio è libero anche quanto alla relazione morale, sebbene egli non possa essere ingiusto (1). Per questo medesimo dice s. Agostino: « Che « vi sarà di più libero del libero arbitrio, quand'egli non « potrà più servire al peccato »? (2). Per questo dice s. Leone, che allora « vi è la libertà verace, quando e la carne vien « retta dal giudizio dell'animo, e l'animo vien governato dalla « presidenza di Dio (3) ». Per questo si dicono liberi i santi in cielo (4): e qui ha la sua ragione quel celebre detto: *Deo servire, regnare est.*

Questa maniera di parlare è nelle Scritture; e basta accennare il luogo dove Cristo dice, che la verità sarà quella che renderà liberi gli uomini (5).

---

perseveranza; perocchè la perseveranza può effettuarsi non in un modo solo, ma in due, cioè o colla confirmazione in grazia, ovvero mediante la prescienza colla quale Iddio vede che l'uomo non s'opporrà all'effetto per sè stesso certo e pieno della sua grazia.

(1) *Op. imper. contra Jul.* in molti luoghi, e fra gli altri, L. I, LXXXI, e L. VI, X.

(2) *Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato?* L. de correpl. et gratia, c. XI.

(3) *Tunc est vera pax hominis, et vera libertas, quando et caro animo judice regitur, et animus Deo praeside gubernatur.* Serm. I de Quadrag.

(4) S. Aug. *Op. imp. contra Jul.* L. VI, X.

(5) Jo. VIII.

È questa specie di libertà altissima e nobilissima; e si può chiamare acconciamente libertà intellettuale, o *libertà dell' intelligenza;* perocchè l' elemento intellettuale dell' uomo è quello, pel quale l'uomo ha una relazione col mondo oggettivo degli esseri. Ora l'uomo in quanto vive nel mondo oggettivo, sente la necessità morale di uniformarsi al mondo oggettivo ed assoluto, ell' è una necessità della sua natura intellettuale: l'uomo come mera intelligenza ha dunque un bisogno di quest' ordine morale, egli essenzialmente lo vuole. Se dunque avvenga che questa *volontà intellettuale*, che sta profonda nella sua natura, che ne forma la parte più nobile, anzi che la costituisce, sia contraddetta, impedita, legata dalle passioni, le quali tendono ai beni soggettivi, a questi beni che si restringono entro una sfera infinitamente angusta, verso all' immensa sfera degli enti oggettivi; in tal caso la volontà essenziale intellettiva dell' uomo vien rinserrata per così dire in una stretta prigione, viene fatta serva al bene soggettivo, quando ella aspira a rallargarsi nell' università del bene oggettivo e morale, che solo forma la sua delizia, e nell' immenso campo del quale essa trovasi sciolta da ogni angustioso limite, e però è libera, dove ha tutto quello che vuole, dove niente si oppone al suo sublime volere.

Possono adunque distinguersi nell' uomo due specie d' inclinazioni naturali della volontà.

La prima specie sono le inclinazioni *soggettive*, quelle che piegano la volontà a soddisfare le tendenze della natura propria come soggetto.

La seconda specie sono le inclinazioni *oggettive*, quel *bisogno* morale che si fa sentire a certo grado dello sviluppo dell' umana intelligenza, bisogno infinitamente prezioso, pel quale la parte dell' uomo nobilissima vuole uniformarsi alla verità conosciuta, all' ordine degli esseri, vuole riconoscerli tutti per quel che sono, dare a tutti il suo.

L' inclinazione soggettiva restringe l' uomo in una sfera limitata, l' inclinazione oggettiva lo rallarga nell' infinito: la sfera della inclinazione soggettiva è dunque un vero carcere, la sfera oggettiva è la regia del cielo: in questa seconda adunque sta la libertà, in quella prima la servitù.

La parte principale e sovrana dell'uomo appartiene all'intelligenza universale; la parte meno principale ed essenzialmente suddita appartiene al piacere soggettivo. Dee dunque dirsi, che l'uomo stesso sia libero quando è libera la sua parte migliore, per natura dominatrice; e che sia servo quando la parte migliore e dominatrice per natura, viene sottomessa alla parte meno principale e per natura soggetta.

La volontà dell'uomo che per natura dee prevalere, è quella che seguita l'intelligenza: quando dunque si compie questa volontà, l'uomo è libero, perchè non è impedito a fare ciò che più vuole.

Al trionfo della volontà superiore dell'uomo vien poi congiunta anche la felicità: questa compie tutti i voti dell'uomo: quando adunque nulla più restringe il suo volere, ed ha e fa tutto ciò che vuole, chi non dirà ch'egli sia pervenuto alla verace e pienissima libertà? Tale è la libertà de' comprensori celesti.

Questa libertà in ogni sua parte perfetta non può conseguirsi nella vita presente. La libertà possibile in questa vita è mista sempre di qualche specie di servitù: però l'uomo libero quaggiù è l'uom virtuoso: perocchè nel virtuoso è libera la parte più eccellente, e quella ch'egli sol prezza di sè; e non è serva se non la parte minima di lui, la parte che contiene le passioni, o gl'istinti limitati, soggettivi, nati debitamente alla servitù, l'imperare sui quali, è per l'uomo stesso desiderabile e glorioso (1).

Laonde se la sommissione alla giustizia è un cotal giogo, egli è però dolce e leggero, come disse Cristo (2).

---

(1) « La libertà è triplice, dice s. Bernardo: la prima s'oppone alla « necessità naturale, e fa il libero arbitrio » (questa è la libertà bilaterale); « la terza s'oppone alla morte ed a' malori di questa vita, e fa « l'uomo beato » (ecco la libertà de' comprensori); « la seconda s'op« pone al peccato, e fa l'uomo giusto e santo » (ecco la libertà de' giusti in terra) (*L. de gratia et libero arb.*). « La libertà, dice altresì s. Ago« stino, che hanno i giusti in questa vita a fare perfettamente il bene (*ad « perficiendum bonum*), non è tanta, quanta sarà in quella vita, dove non « più si dirà: « Faccio quel che non voglio » (*Op. imperf. contra Jul.* L. 1, c. XCIX).

(2) *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Matth. XI.

S. Anselmo accenna in che modo l'ubbidienza alla giustizia possa dirsi

CAPITOLO VII.

DELLA NATURA DELLA LIBERTA' BILATERALE.

Distinte così le varie specie di libertà, egli è nostro dovere di parlare più di proposito di quella che chiamammo bilaterale, in quanto ella è il fonte del merito; e prima dobbiamo chiarirne la natura.

Quanto ne ho detto altrove dimostra abbastanza, che la natura di questa specie di libertà non istà nell'operare senza una ragione, ciò che renderebbe l'operazione irrazionale; ma sta in questo, che essendo presenti all'animo più ragioni o motivi di operare, sia in potere dell'uomo il far sì, che prevalga l'uno di essi sopra tutti gli altri, e che così diventi il motivo che determina la sua volontà ad operare (1).

Le diverse *ragioni* di volere e di operare, che sono presenti all'animo, non contengono in sè una causa piena, atta a necessitare immediatamente l'operazione. All'incontro è la spontaneità della volontà quella che aggiunge all'una o all'altra delle varie ragioni ciò che le manca di efficacia a rendersi cagione determinatrice di essa volontà. Di qui si vede, che il P. Ercolano Oberrauch definì più tosto la *spontaneità*, che la *libertà*, con quella sua per altro ingegnosa definizione: « la potenza di supplire ciò che manca alla ragione motrice ».

Ma, per maggior chiarezza, conviene qui prima di tutto distinguere *ragione* da *impulso*.

La parola *ragione* non significa che un'idea, secondo la

---

libertà, ed anco in altro senso servitù, con queste parole: « Questa libertà « della giustizia dicesi ed è libertà per la giustizia dell'opera retta e per« chè opera liberalmente: pure ella è anche servitù per l'ubbidienza che « presta al precetto. A simigliante maniera i buoni servi servono a' lor « signori liberamente e volentieri: e così tutti, buoni e malvagi, nella lor « servitù mantengono il libero arbitrio. Perchè nol manterranno dunque « gli uomini, o che servano alla giustizia, o pure al peccato? » Medesimamente Gesù Cristo nel vangelo ci descrive l'osservanza della sua legge ora come una servitù dolce, come un giogo soave e leggero; ora poi come una libertà, dicendo: « La verità vi libererà ».

(1) Ved. i *Principj della Scienza Morale*, c. V, art. VI-VIII.

quale noi possiam conchiudere, che sia bene o male il volere o l'operare una data cosa; ma la parola *impulso* non indica una mera idea, ma bensì una causa reale, che stimola e tenta efficacemente di dar moto alla volontà ed all'operazione.

Ora egli è chiaro, che fino che si tratta di *ragioni*, e non d'*impulsi*, la volontà non può mai essere necessariamente piegata e mossa, senza ch'ella stessa dia, per così dire, a sè la spinta mediante la sua spontaneità; ma non può dirsi ugualmente, trattandosi d'impulsi reali ed effettivi.

Noi parleremo più sotto degl'impulsi, e del grado della loro efficacia a volgere d'una o d'altra parte la volontà. Or ci proponiamo solo di descrivere il modo onde la volontà determina sè stessa quando niun impulso la determini necessariamente.

Cominciamo dal considerare che cosa sia la *spontaneità*. Questa è una maniera di operare non solamente propria della volontà, ma ben anco dell'istinto animale, come abbiamo veduto. Consideriamola dunque da prima nell'istinto.

La *spontaneità* dell'istinto differisce dalla *mobilità* della materia bruta in questo, che il movimento che si comunica nella materia bruta, è perfettamente uguale alla spinta che le viene impressa: sicchè la causa o forza movente, e l'effetto o quantità di moto, vengono a formare una perfetta equazione.

Nella *spontaneità* all'incontro dell'istinto animale non si conserva fra queste due cose uguaglianza; ma venendo impresso un leggerissimo movimento a certe parti del corpo vivo, questo movimento si propaga e si fa grande da sè stesso, sicchè l'impulso o sia la causa esterna del moto è piccola, e la quantità del moto all'incontro è grande. La ragione di ciò si è, che quella piccola forza o causa di moto che viene applicata al corpo vivo, non produce solamente il *moto materiale* che gli è proprio, ma suscita in pari tempo e trae in azione un'altra *causa di moto*, la qual suscitata, aggiunge ella stessa una certa quantità di moto al moto prodotto dalla causa materiale; e così questo moto, di piccolo che sarebbe, si fa grande. Il moto adunque dell'animale vivente è il prodotto di due cause, l'una precedente, e l'altra che a quella si accompagna: le quali sono 1.° la forza materiale, *causa* di moto ad un tempo ed *eccita-*

mento della spontaneità, 2.° la spontaneità, causa di nuovo moto in ampliazione e continuazione del primo. Fin qui non ci ha *volontà*, molto meno *libertà*.

Nell'uomo si aggiungono queste due nuove cause, la volontà e la libertà, come si raccoglie da ciò che abbiam detto.

Tostochè l'uomo opera in conseguenza di un bene conosciuto, egli fa un atto di volontà. In questa definizione dell'operar volontario non si distingue il caso in cui la volontà sia determinata ad operare da qualche impulso, da quello in cui ella non sia determinata, ma sospesa si determini da sè medesima. Ma questi due casi sono fra sè distintissimi. Se la volontà viene determinata ad operare da qualche impulso, in essa non si manifesta se non una forza simigliante, quanto al modo del suo operare, alla spontaneità dell'istinto animale.

Perocchè egli s'avvera, che l'impulso opportuno, che supponiamo essersi applicato alla volontà, non opera in essa come una forza bruta opererebbe sulla materia, alla quale quella forza comunicherebbe un moto uguale all'impulso e non più; ma opera risvegliando e risuscitando l'energia stessa della volontà, traendo così in atto una nuova causa, a quel modo onde nell'istinto animale attuasi, in conseguenza dell'impulso materiale, un nuovo principio di moto. All'incontro, se l'impulso che s'applica alla volontà non è tale, che valga a determinarla, perchè non eccita la sua spontaneità bastevolmente alla pienezza dell'effetto e a vincer gli ostacoli che vi s'oppongono; in tal caso egli è evidente, che o la volontà niente opera, rimanendosi, come suol dirsi, in ponte; ovvero se ella di fatto si determina, entra manifestamente in gioco una quarta forza, una forza che il soggetto dee trar da sè solo, la qual nuova forza aggiunta dà il tracollo alla bilancia determinando il modo dell'operazione. Ora questa forza è propriamente la *libertà*.

Nella *volontà* dunque si possono distinguere accuratamente due forze, la *spontaneità* e la *libertà*.

La *spontaneità* non può essere violentata, ma può essere *necessitata*; perocchè ella ha sue proprie leggi, e si suscita in corrispondenza degli stimoli o impulsi dati alla volontà.

La *libertà* all'incontro è una virtù del soggetto, che non

ha un costante e determinato rapporto cogli stimoli od impulsi dati alla volontà, ma che anzi perturba l'azione di questi stimoli, che si oppone loro, che ajuta i più deboli contro i più forti, che determina il soggetto ad appigliarsi ad un partito, eziandiochè egli si trovasse in bilico; che è opposta per conseguente non meno alla *violenza*, che alla *necessità*, non soggiacendo nè all'una nè all'altra.

CAPITOLO VIII.

DELLA MANIERA ONDE OPERA LA SPONTANEITA' DELLA VOLONTA'.

ARTICOLO I.

PRIMISSIMI ATTI DELLA VOLONTA', NE' QUALI L' INTELLETTO LE PRESENTA L'OGGETTO SENZA ALCUN GIUDIZIO SULLA BONTA' DEL MEDESIMO.

Noi abbiamo distinto due specie di motivi onde opera la volontà, le *ragioni* e gl'*impulsi*.

Le ragioni appartengono all'ordine delle idee, e però esse sole e nude, senza accompagnatura d'immagini, di sentimenti o di passioni, non eccitano la volontà all'azione, ma meramente alla contemplazione.

Non così gl'impulsi, che appartengono all'ordine delle cose reali, e sono vere cagioni efficienti, ed effettivi eccitamenti della volontà.

Questi impulsi si possono tutti ridurre a degl'istinti, i quali o si sollevano in noi senza che noi stessi abbiam loro posta la leva, ovvero sono stati mossi in noi da noi stessi. In quest'ultimo caso può esser concorsa la libertà nostra; ma noi ora consideriamo gl'istinti in sè, senza cercar la cagione che gli abbia posti in atto; li consideriamo come eccitatori della volontà.

Si dividono adunque quest'istinti in due grandi classi, gli *animali* e gli *umani*.

E quanto agli umani, essi muovono di lor natura la volontà a quelle volizioni che abbiam dette appreziative; ma non si può dir lo stesso degli animali.

Da prima, rispetto a questi ultimi nasce la domanda, se « la volontà, che si lascia muover da essi, oltre la perce-

zione dell'oggetto a cui quelli tendono, debba altresì, per esserne mossa, percepire quell'oggetto siccome un bene».

E par di sì nel primo aspetto; ma chi sottilmente considera, troverà forse avvenir la cosa altrimenti; e bastare, acciocchè la volontà sia mossa, che l'istinto animale dell'uomo ne goda; senza che intervenga alcun giudizio della volontà sulla bontà dell'oggetto, che ella percepisce solo come un *ente*, e non anco distintamente come un *bene*.

La possibilità di questa specie di volizioni meramente affettive e in niun modo appreziative, che son le primissime che fa il bambino, s'intenderà ove si ponga mente all'unità del soggetto semplicissimo, il quale è ad un tempo animale e volitivo.

Quando l'istinto animale muove il bambino ad un atto, come a quel di poppare, è tutto intero il soggetto che vuol soddisfarsi mediante la dilettazione animale, e però tutte le forze del bambino di ogni genere concorrono all'opera; vi concorre dunque la volontà stessa, che è una delle forze che ha il bambino; ma ella non ha bisogno di dirigere l'operazione, perocchè già l'istinto la dirige e determina da sè stesso: sicchè ella non fa che abbandonarsi ciecamente all'oggetto propostole dall'istinto sol percependolo, senza bisogno di giudicarlo: conciossiachè tutta l'azione viene dal soggetto, che è radice a un tempo dell'istinto e della volontà, il qual soggetto non domanda alla volontà punto altro che la cooperazione di lei all'atto istintivo.

Nel che è degno di osservarsi l'analogia che passa fra il primo atto dell'intelletto, che è la *percezione*, e il primo atto della volontà, che è la *volizione affettiva*.

L'intelletto nella percezione non ha precedentemente formato il *soggetto*, a cui egli aggiunga un *predicato;* ma tutt'insieme aggiunge il predicato, e forma il soggetto; conciossiachè la materia che gli è data, non sono che sensazioni scevre al tutto da ogni idea, e pure egli fa sovr'esse il suo atto, mettendoci l'idea. Simigliantemente dall'istinto sensitivo non è presentato alla volontà un bene percepito come tale dall'intelletto; ma solamente delle grate sensazioni, che non formano l'oggetto proprio della volontà; e pur essa ci fa

sopra il suo atto, ubbidendo ciecamente al soggetto, che di lei è padrone e che la muove con movimento fisico; sicchè il soggetto *vuole* quell'entità o quegli atti, a cui tende l'istinto perchè li *sente* grati, non perchè li *giudichi* buoni.

Confesso però, che questa è una sottilissima questione: della quale se la risoluzion da me proposta è vera, rimarrà sì fermo l'antico detto, che *voluntas non fertur in incognitum*; ma converrà intenderlo in questo modo, che alla volontà è necessario di conoscere l'*oggetto* acciocchè il voglia, ma che non le abbisogna assolutamente di conoscerlo per buono, bastando che il *soggetto* la muova fisicamente a volerlo; e il soggetto può muoverla quando l'oggetto gli sia grato, perchè grato alla sua animalità. La volontà opererebbe dunque in questo caso con cognizione quanto all'oggetto voluto, ma ciecamente quanto alla ragion del volerlo; conciossiachè la ragione del suo atto starebbe tutta nella mozione del *soggetto*, a cui ella appartiene come una sua potenza.

ARTICOLO II.

SECONDA SPECIE DI ATTI DELLA VOLONTA', NE' QUALI L'INTELLETTO LE PRESENTA L'OGGETTO CON UN GIUDIZIO SULLA BONTA' DEL MEDESIMO IN UN MODO GENERALISSIMO.

Ben presto però il bambino dee giudicare, che ciò che gli piace al senso sia bene, e ciò che gli dispiace sia male.

Ma i primi tra questi giudizj non possono essere che generalissimi: cioè il bambino intenderà, che ciò che gli è gradevole al senso sia bene; ma non classificherà ancora questo bene, il concepirà solo siccome bene e non più; conciossiachè egli non si è formato per anco le idee *specifiche* e *generiche* del bene, a formarsi le quali gli è mestieri di più sperienze e paragoni. Poichè l'idea del bene in universale precede nella sua mente alle idee de' beni speciali o generici, come quella che ha il suo fondamento nell' idea dell' essere in universale, giacchè essere e bene sono finalmente la stessa cosa avente due relazioni: vale a dire, un ente qualsivoglia si conosce per bene tostochè egli si porge come oggetto gradevole all'appetito.

Vero è, che la sensazione dilettosa che sperimenta il bambino, è ella stessa un bene *particolare*. Ma se questo prova che il bambino ha la percezione del bene particolare, non ne viene di conseguenza, ch' egli s' abbia anco la corrispondente idea *speciale* del medesimo. Conciossiachè ciò che v' ha di particolare nel bene sensibile che sperimenta il bambino, si tiene tutto nel senso, e ciò che vi aggiunge l' intelletto non è più che il giudicare in generale che quella sensazione è bene; sicchè l' idea compresa in quella prima percezione intellettiva, il predicato di quel primo giudizio, è l' idea del bene senza più, e non l' idea di un bene speciale.

Solamente quando il bambino sperimenta de' beni di altre specie, e dee farne il paragone per iscegliere tra le più specie, avverrà che prima sia determinato a questa scelta dal solo istinto, prontissimo ad operare e a determinare il soggetto all' azione; ma poi e ben presto la faccia anche col suo intendimento; e allora sarà la prima volta ch' egli avrà cominciato a classificar seco medesimo i beni, non però secondo altra regola, che quella della preponderanza degl' istinti medesimi, formatesi a tal fine delle idee *generiche* o *speciali* de' varj beni conosciuti (1).

Ora fino a tanto che l' uomo, a giudicare che un oggetto sia bene o male, non usa di alcuna idea generica o speciale; ma non fa che percepir la cosa semplicemente come buona o mala, senz' altra distinzione; io chiamo la volizione di lui non ancora *appreziativa*, ma semplicemente *affettiva*, sebbene s' acchiuda in essa una cotal appreziazione generalissima, se pur può dirsi vera appreziazione quella che è scevra da ogni paragone (2).

Secondo la qual maniera di parlare le volizioni affettive sarebbero di due specie, 1.° altre senza alcun giudizio sulla bontà della cosa, 2.° altre intervenendovi un giudizio gene-

---

(1) Conviene aver sott' occhio la teoria delle *specie* e de' *generi*, da noi data nel *N. Saggio*, ec. Sez. V, P. V, c. I, art. v.

(2) In questo caso si *apprezza*, ma non *si apprezia*. Onde potrebbersi distinguere tre ordini di volizioni in vece di due, le *affettive*, le *apprezzative*, e le *appreziative*.

ralissimo, che pronuncia la cosa esser buona, ma nulla determina sui gradi della sua bontà: sicchè pare che non l'apprezj in senso proprio, giacchè appreziare è dare un prezzo, determinare il quanto del valor di una cosa.

ARTICOLO III.

DELL' IMPULSO NECESSARIO A MUOVERE LE VOLIZIONI AFFETTIVE DI PRIMA SPECIE.

Distinte così le due specie in cui si partono le volizioni affettive, vien tosto innanzi la questione: qual grado d'impulso o di stimolo si richiegga, acciocchè la volontà muova a produrle.

E quanto alle volizioni affettive di prima specie, non ogni atto dell' istinto sensuale penso che basti ad eccitare la volontà. Perocchè l' atto dell' istinto sensuale non è quello che immediatamente muove la volontà; ma l'azione immediata di lui si esercita nel soggetto, radice comune dell' istinto e della volontà; ed il soggetto chiama poi la volontà in ajuto, a fin di pervenire alla piena soddisfazione del suo istinto sensuale e animale.

Ora se questa soddisfazione gli può essere facilissimamente procacciata dall'istinto medesimo, egli non ha bisogno di chiamare in soccorso la volontà, alla quale non può dare la spinta senza qualche sua attività. Onde questo grado d'attività, che il soggetto deve metter fuori per tentare e muovere la volontà, non avrebbe una cagion sufficiente, posto che l'istinto fosse già da sè ben avviato a far tutto facilmente, prontamente e dilettevolmente.

Che se all' opposto il soggetto non può giugnere alla soddisfazione de' suoi istinti animali, senza che questi incontrino difficoltà e rallentamento in pervenire alla consumazione della lor tendenza; in tal caso il soggetto prova in questi ostacoli una molestia, ed un bisogno di chiamare in campo una nuova attività a combatterli e propulsarli. In questo stato il soggetto non può evitare al tutto di sofferir qualche incomodo: perocchè o dee sopportar la contraddizione che trova negli ostacoli che si oppongono a' suoi appetiti, il che è un incomodo; o dee attivare in sè stesso un nuovo grado di energia, che

dia moto alla volontà come ausiliare, il che è un altro incomodo: conciossiachè l'uscir dell'inazione, e il venir ad un'azione qualunque, al primo istante, è sempre incomodo, è sempre un grado di fatica che il soggetto non assume senza una ragion sufficiente. Dal che nasce, che il principio che presiede ai movimenti del soggetto, è quello universale non meno per l'operar istintivo che per l'operare spontaneo della volontà, « di determinarsi alla operazione più facile, e in cui si richiegga il meno possibile di nuova attività, fra tutte quelle che conducono il soggetto ad uno stato, a cui egli è già determinato di tendere ».

Da queste considerazioni consegue, che le volizioni affettive di primo genere non hanno luogo nel bambino, se non a queste due condizioni: 1.° che l'istinto animale trovi qualche ostacolo a soddisfarsi, 2.° che al soggetto tendente a vincere quest'ostacolo, costi meno il muovere la volontà, che non sia il sopportar l'ostacolo, o l'aumentare il grado d'azione delle forze istintive.

ARTICOLO IV.

DELL' IMPULSO NECESSARIO A MUOVERE LE VOLIZIONI AFFETTIVE DI SECONDA SPECIE.

Che se noi supponiamo, che l'intelletto presenti alla volontà l'oggetto dell'istinto animale sotto l'aspetto di bene, quantunque senza una distinta apprezziazione; in tal caso la volontà, a fin di esser mossa a volerlo, non ha già bisogno che il soggetto con una speciale sua attività la determini ad operare; ma ella stessa è già determinata col solo esserlesi presentato innanzi un oggetto come buono. Perocchè la volontà, come noi la definimmo, è « una potenza per la quale l'uomo tende al ben che conosce »; sicchè dalla stessa definizione è manifesto, che l'uomo non può conoscere un bene senza che la volontà tenda in esso come in suo proprio ed essenziale oggetto.

Che se non sempre vuole l'uomo un bene da lui conosciuto, questo non avviene per altro, se non perchè preferisce a quello un bene riputato maggiore; sicchè non è veramente ch'egli non voglia anche il primo, ma vuol più il secondo; e per non rimanersi privo del secondo, si rassegna a privarsi del primo.

Di qui ne viene il corollario, che la volontà di natura sua è potenza mobilissima, o per dir meglio, infinitamente mobile; di maniera che non vi può esser bene, per minimo ch'egli sia, che conosciuto per bene, non basti a muovere e determinare la volontà.

Ma a ben intender questo, ci convien fare alcune supposizioni: e in prima, che innanzi alla volontà sia presentato un bene solo, e sotto un solo aspetto; poichè se una data cosa venisse contemporaneamente risguardata sotto due aspetti, l'un de' quali la presentasse per buona, e l'altro per mala, la volontà avrebbe veramente due oggetti, contro l'ipotesi, e sarebbe mossa da due forze contrarie; e il bene della cosa appresa non la tirerebbe a sè, se non in quanto vincesse nella bilancia il male che gli sta a fronte.

In secondo luogo si dee supporre, che la volontà stia in uno stato del tutto sincero, e per così dir verginale; ch' ella non abbia prima contratte delle affezioni, disposizioni, o pieghe, le quali tolgano da lei il naturale equilibrio, e già la inclinino quinci o quindi.

Poste adunque queste due condizioni, che la volontà sia in istato purissimo e, per così dire, senza colore, e che un solo sia il bene che le vien presentato dall'intelletto e di cui l'uomo abbia qualche esperimento; egli pare indubitabile, che quel bene, per minimo ch'egli sia, debba esser sufficientissimo a tirarla all'atto della volizione, come appunto qualsiasi minimo peso dà il tracollo ad una perfetta bilancia in bilico.

Di che dee avvenire, che più la volontà umana si trova pura e netta da abiti ed affezioni latenti in essa, e meno ha d'oggetti da bilanciare, più anche ella dee mostrare in sè di agilità e di pieghevolezza.

Questo spiega in gran parte la mobilità che scorgesi nelle volizioni dei fanciulli: la sperienza pur mostra, come li muove ogni cosa anche tenuissima, vogliono, disvogliono, vanno, vengono, rivanno, rivengono, corrono, saltellano, in diritto, in traverso, in tondo, effetti tutti di volizioni celerissime, giocarelli sempre nuovi, favellío interrotto, sconnesso, dimande spesse e strane, un voler sapere, un voler sperimentare, vedere, toccare, rimuovere, assaggiare ogni cosa. Tutte queste azioni non

appartengono al solo istinto animale; le affezioni dell'istinto per lo più danno loro il cominciamento, ma sono le volizioni, che nascono prontissime e scompajono, quelle che veramente le compiono ed effettuano. Chi non vede dunque la mobilità incredibile della potenza di volere? Chi non vede, come una minima cosa che cada sott'occhio al fanciullo, una leggera fantasia, basti a trarre in atto la sua volontà, a trarne fuori di questi atti innumerevoli, e quasi in calca, che si raddossano con confusione gli uni sopra degli altri, onde avvien quel disordine dell'operar fanciullesco, senza mai un atto forte e costante di volontà resistente alle impressioni accidentali, senza un atto che si opponga e domini su gli altri atti (il qual non nasce se non in età più matura), ma solo un volere cedevolissimo, e ubbidientissimo al più lieve impulso? Tutto ciò avviene sicuramente perchè la volontà nel fanciullo è ancora tutta semplice, non ammaestrata all'utilità della resistenza, non conoscente di qual bene sia l'ordinare a certo segno tutte le proprie operazioni; le quali perciò restano isolate e vanno sbandate. Non così avviene nell'adulto, in cui domina precedentemente un disegno, un fine, un interesse generale, nel quale la volontà mirando, si tien ferma contro mille passaggere impressioni, che dove fosse tutta semplice e naturale, le darebbero movimento.

Questo medesimamente spiega la grande mobilità della plebe; ond'è venuta l'espressione di *aura popolare*, che accenna la cedevolezza delle volontà delle moltitudini a tutto ciò che le tocca all'istante: perocchè la moltitudine tien molto del fanciullo, siccome quella che ha una volontà più semplice che non sia la volontà di uomini artificialmente educati: indi certe passioni che si possono dire popolari, le quali con estrema violenza e prestezza s'impossessan del popolo, sebbene con altrettanta si raffreddino. Ond'è, che non può esser che pericoloso il giudizio fatto per *giury* nelle materie religiose e politiche, le quali sommuovono con più veemente furore la fantasia e la volontà popolare. Conciossiachè la moltitudine, per altro retta ed onesta ove si trovi in calma, concepisce subite prevenzioni ed affezioni, ed allora, dalla volontà così precedentemente affetta e incitata, si precipita a giudizj stranissimi ed ingiustissimi.

A chi non mette orrore il vedere quanti onest' uomini, ed anzi fiore di probità e di virtù, furono condannati in Inghilterra ad atrocissime morti, per cagione di religione e di stato, sotto Arrigo VIII, Eduardo, Lisabetta e Jacopo, con tutte le formalità d' un regolare giudizio, e col voto unanime de' giurati? Che leggerissime conghietture, che vanissime induzioni non bastavano a costituir l' evidenza del reato pel *giury* che pronunciava? Chi può non piangere, non raccapricciare in leggendo l' Inghilterra del P. Bartoli?

ARTICOLO V.

SE, E COME L' *IDEA* PURA DEL BENE POSSA ESSERE EFFICACE SULLA VOLONTA'.

Dovremmo ora vedere qual naturale impulso richiedano le volizioni appreziative, acciocchè abbian luogo spontanee.

Ma perocchè nelle volizioni appreziative entra sempre l' *idea* del bene, colla quale come con misura si giudica del valore dell' oggetto di cui si tratta; perciò qui si pone prima la questione, « quanta sia la forza dell' *idea* del bene a impellere la volontà ».

La medesima questione risguarda le volizioni affettive di seconda specie; perocchè anche ad esse presiede un' idea di bene, l' idea del bene in universale.

Ora convien distinguersi fra l' idea sola e pura del bene, e l' idea associata all' esperienza del bene stesso.

Intendo per idea sola e pura del bene, l' idea di un bene, di cui non s' abbia mai avuto sperienza, alla quale perciò non si assocj verun fantasma, veruna reminiscenza, verun effetto fisico lasciato in noi dalla fruizione di quel bene.

Di più, se l' idea di cui si tratta, di un bene che vien proposto alla volontà, è interamente negativa, come sarebbe quella di un bel colore a un cieco nato; in tal caso l' uomo al quale vien proposta, suol comporsi subito il fantasma di un bene, pigliandone gli elementi da' beni di altra specie, di cui egli ebbe sperimento. Ma ciò facendo, l' idea non è più pura, non più sola in lui; ma nell' azione ch' ella esercita sulla volontà, ha trovato un ausiliare in quell' idolo di bene, sebben falso e tutt' altra cosa dal bene che l' idea dovrebbe significare. Convien

dunque rescindere anche questa fattura dell'immaginazione, che s'associa tosto coll'idea negativa, e le dà una positività, ed una efficacia sulla volontà. Perocchè si chiede da noi non già quali sieno gli ajuti e le forze, che si possano associare a un'idea pura e negativa del bene; ma qual sia la forza di questa sola idea a muovere la volontà, lasciata questa idea nella sua purezza, abbandonata per così dire a sè stessa.

Nè basta ancora ad avere l'idea del bene spogliata da tutti gli elementi da essa diversi, ad averla pura e sola.

Quando anco il soggetto non le aggiunga un idolo di bene positivo fabbricatosi nella fantasia cogli elementi de' beni di cui egli ebbe sperienza; pure il solo considerare ciò che il bene proposto dall'idea ha di comune co' beni sperimentati, il considerare che almeno ha di comune l'esser bene, dee aggiungere all'idea qualche efficacia procedente dall'esperienze fatte de' varj beni. Egli è uopo dunque, che nella question nostra si prescinda anco dal movimento che può dare alla volontà il riflesso della similitudine o analogia, che s'abbia il bene di cui ci è proposta l'idea, co' beni da noi sperimentati, come se fossimo ancora in tale stato, in cui non avessimo sperimentato bene alcuno, almeno conoscendol per bene.

Ridotta dunque l'idea del bene a questa nudità, dimandasi, se per sè sola l'idea può influire nella volontà, e darle spinta.

Rispondo distinguendo. Se trattasi d'un'*idea di bene soggettivo*, una tale idea non può dare alcun movimento o spinta alla volontà; ell'è del tutto fredda per sè stessa; appartiene ad un ordine di cose interamente diverso da' beni in cui tende la volontà, cioè all'ordine delle idee; quando i beni soggettivi che possono essere oggetto della volontà debbono appartenere sempre all'ordine delle cose reali.

Se all'incontro trattasi d'un'*idea di bene oggettivo*, che consiste nell'ordine assoluto dell'essere, rispondo, che una tale idea può muovere e inclinare la volontà umana nella sua parte superiore, cioè l'uomo in quanto questi è un'intelligenza e come intelligenza aderisce all'essere, all'ordine assoluto dell'essere, e però in quanto l'ordine assoluto dell'essere è a lui il bene. Egli è per questo appunto, che tostochè brilla

agli occhi dell'uomo l'ordine assoluto dell'essere (il che avviene quando prima s'accorge che esistono degli altri esseri intelligenti distinti da lui, il ben de' quali viene in collision col suo proprio), manifestasi in pari tempo una inclinazione naturale alla moralità; e l'uomo non potrebb'essere naturalmente che virtuoso, se la mozione, che riceve la sua volontà dal bene assoluto ed oggettivo, non trovasse contrasto colle mozioni provenienti alla sua volontà dalle sperienze del bene soggettivo.

ARTICOLO VI.

COME L'IDEA ASSOCIATA COLLE SPERIENZE DE' BENI POSSA ESSERE EFFICACE SULLA VOLONTA'.

Ma quanto all'idea del bene oggettivo ed assoluto, e al combattimento ch'ella dee sostenere colle lusinghevoli sperienze de' beni soggettivi, noi ne ragioneremo più sotto: conciossiachè questo è propriamente il regno, per così dire, della libertà.

Ora vogliamo restringere il ragionamento all'idea de' beni soggettivi, e chiedere, « com'ella associata colle sperienze dei detti beni muova la volontà ».

Egli è manifesto, che parlandosi de' beni soggettivi, tutto ciò che appartiene all'ordine *ideale*, per sè stesso, non muove la volontà direttamente; ma tuttavia vale a muoverla indirettamente.

Il soggetto intelligente raccogliendo le sperienze de' beni, le fantasie de' medesimi, gli effetti fisici che rimangono in lui quasi reliquie de' beni sperimentati, gl'istinti animali ed umani, specialmente quello che il porta al proprio ingrandimento e alla propria felicità, il quale genera nel suo cuore delle esorbitanti speranze, e solleva tutta fino dal fondo l'attività delle sue potenze; può agevolmente comporsi una *opinione* di bene che non ha confini.

Questa *opinione* fattizia e sovente sperticata di bene (a cui risponde l'opinione contraria di male), è un' *idea* che appartiene all'ordine dell'intelligenza; ma ella è insieme il prodotto de' nominati istinti, fantasie, reminiscenze, passioni, è un'idea non pura, non una mera idea: è una *opinione*, una persuasione

assai più che un'idea, nella quale il soggetto ha posto l'opera della sua forza creatrice, ha aggiunto il lavoro di quella potenza che noi denominiamo *persuasione* (1).

Ora quest'*idea-opinione* opera a muovere la volontà in due maniere.

Come *idea* opera indirettamente, col rammassare tanti elementi e unirli insieme affin di crescere il *prezzo* di questo bene così moltiplice, ma unificato dalla stessa idea: come *opinione* poi o *persuasione* opera direttamente; perocchè la potenza della persuasione scaturisce dalla attività del soggetto di cui ella è una funzione; sicchè il soggetto *persuaso* di un gran bene, muove ad ottenerlo direttamente la volontà, la qual poi chiama e solleva in suo ajuto tutte l'altre potenze, e perciò aumenta le forze degli istinti, della fantasia, della speranza, e dell'altre passioni idonee a concorrere al fine inteso.

Laonde egli è chiaro, che le *idee* son quelle che prestano all'uomo ajuto in formarsi le *opinioni* di bene soggettivo, unendone gli elementi e somministrandoli al giudizio acciocchè ne valuti il prodotto, ne rincari il prezzo; e le *opinioni* di bene o di male agiscono sulla volontà; la quale si mostra più possente, più che ella poi trova ajuto in tutte l'altre operative potenze, il che dipende assai dallo stato e condizione in cui queste stanno.

ARTICOLO VII.

COME LA NATURALE COLLISIONE DE' BENI E DE' MALI SOGGETTIVI DETERMINI LO SPONTANEO MOTO DELLA VOLONTA'.

§ 1.

Ogni bene opinato è oggetto della volontà.

La volontà dunque è potenza mobilissima (2).

Essendo essa una tendenza razionale al bene, non può a meno di venire eccitata da qualsivoglia bene, solo che le sia convenevolmente presentato, cioè che sia conosciuto e opinato.

---

(1) Ved. *N. Saggio*, Sez. VI, P. II, c. IV; e P. III, c. IV.
(2) Art. IV.

E perocchè ogni essere è bene, in quanto egli è (1); perciò apparisce, che la volontà è nata di sua natura ad amare tutte le cose, e che un cotal amore universale è, si può dire, il fondo della volontà, e della umana natura che la possiede.

§ 2.

Natural collisione fra i beni soggettivi, e preponderanza fra essi.

Tuttavia, se la volontà inchina naturalmente all'amore di tutte le cose, non può dirsi che ella le ami tutte: perocchè altro è l'*inclinazione* ad amare, ed altro è l'*amare*, cioè la consumazione e conclusione di quella inclinazione, dopo la qual conclusione seguita l'opera.

E veramente, i diversi beni che possono muovere la volontà vengono talora a collisione in fra loro siffattamente, che ella non potrebbe volerne uno, che non ne disvolesse un altro.

Del qual fatto la primaria ragione si è, che gli esseri creati e contingenti sono limitati, e però in ciascuno manca una parte dell'essere e del bene. Laonde anche i naturali amori della volontà debbono essere limitati, e debbono limitarsi l'un l'altro, come si limitano l'un l'altro i beni stessi.

In secondo luogo, benchè gli esseri, in quanto sono, siano buoni, tuttavia manca loro sovente qualche parte di bene, che li rende difettosi, e cause di difetto in altri enti. Laonde riguardandosi questi enti dal lato del difetto che hanno o che cagionano, essi pigliano da questa parte il concetto di mali, e così provocano l'odio naturale della volontà anzichè l'amore: il quale odio è tanto maggiore, quanto più il difetto o il male che si ravvisa nell'ente è intimo, e siede nella più interna costituzione del medesimo, come è nel mal morale, di cui è autore il soggetto stesso.

In terzo luogo, quel ben minore che impedisce l'ottenimento di un ben maggiore, riguardasi siccome male egli stesso, e come tale naturalmente si odia dalla volontà.

Fino a tanto adunque che la volontà ubbidisce arrendevole a queste leggi naturali, le quali determinano i gradi dell'amor

(1) V. i *Principj della Scienza Morale*, c. II.

suo e del suo odio secondo i beni ed i mali comparativamente considerati, egli è l'ordine della stessa natura quello che regge e determina la sua spontaneità. La volontà in questo stato è passiva, in quanto che ella cede senza contrasto all'invito naturale, o sia alla natural causa del suo movimento.

E a quella stessa maniera, come trovandosi un solo oggetto posto innanzi alla volontà, e questo opinato buono, subito ella si muove a volerlo per minimo ch'egli sia; così nella collisione de' beni e de' mali opinati, da quella parte ove prepondera la bilancia, foss'anco la preponderanza di meno che d'uno scrupolo, ivi la volontà compie la sua volizione; quando verso a tutti gli altri beni, che rimangono al paragone perdenti in quanto son beni, ella non può più avere che delle *velleità* o inclinazioni, non l'atto compiuto di pur volerli. Dove si noti, che tutto questo ragionamento non vale che pel caso in cui la volontà umana sia chiusa ancora nel campo dei beni unicamente soggettivi.

CAPITOLO IX.

QUESTIONE METAFISICA SULLA LIBERTA'.

Dopo aver noi parlato dell'operare spontaneo della volontà umana, torniamo alla sua libertà.

Sulle prime ci si presenta la celebre questione metafisica: « come si concilii la libertà col principio di causalità ».

Non si può negare l'arduità di questa questione, la quale arduità non dee tuttavolta nuocere punto nè poco al fatto della libertà. Perocchè la libertà, come dicemmo, è un fatto; ed è l'osservazione interna, l'intimo senso, quello che ci attesta questo fatto; e alle deposizioni di un tal testimonio non si può nè dee negar fede, eziandio ch'egli ci narri delle cose maravigliose e stupende, perocchè più maraviglioso e più incredibile di tutto sarebbe ch'egli c'ingannasse. Egli è quello che diciam di continuo: « la fede che noi dobbiam dare ai fatti dipende dall'esser essi bene verificati, ed è al tutto indipendente dal saper noi o non sapere dar una ragione dei medesimi ».

Questa considerazione dee valere ugualmente per tutti, e filosofi e plebe; e mediante questa considerazione, tutte le difficoltà che si possono accampare contro l'esistenza della libertà umana, non possono più smuovere a diritto la persuasione della sua realtà.

Ciò non ostante, senza pregiudizio di questa persuasione, che ha il suo fondamento nella verificazione del fatto, non è vietato agl'ingegni d'investigare come convenevolmente si spieghi l'esistenza della libertà in confronto col principio della causalità, principio altrettanto necessario e innegabile, e che sembra ripugnare, sembra non potersi mantenere insieme colla libertà.

Tre sistemi principali immaginarono i filosofi per uscire di questo cotal labirinto, in cui si smarrirono i più nobili intelletti.

1.° Alcuni dissero, che la libertà umana si decideva nella scelta senza una ragion sufficiente; il che esprimevano con quella maniera resasi comune, *stat pro ratione voluntas*. Ma questi, forti quando trattavasi di difendere la libertà, venivano poi meno allorchè erano attaccati dall'altro lato della causalità.

2.° Alcuni altri, e fra essi Leibnizio, fermamente difesero, che la libertà si decidesse sempre da quella parte, dove vi aveva una ragione preponderante; e questi salvavano senza dubbio il principio di causalità, ma stretti a rispondere circa l'esistenza di una vera libertà bilaterale, non poteano sostenere il conflitto.

3.° Mentre la filosofia si partiva in questi due campi, uscì in Germania il criticismo e si presentò in mezzo come arbitro e conciliatore. Egli diede ragione a tutte due le parti contendenti: disse ai primi, che il principio della causalità era necessario ed innegabile; disse ai secondi, che la libertà non era libertà, se non a condizione ch'ella si concepisse operante indipendentemente dal principio di causalità. Egli tolse a giustificare in questa maniera la sua decisione: « Tutte le cose si partono in due grandi ordini, i *fenomeni* ed i *noumeni*. I primi sono le cose in quanto appariscono esteriormente al senso; i secondi sono le cose in quanto internamente sussistono, a tenore di ciò che depone di questa loro interna sussistenza la ragione. Ora il principio di causa domina e regge in tutto

l'*ordine fenomenico*, ma non così nel *noumenico*. L'ordine noumenico, che non apparisce, che vien prodotto a noi dalla ragione, è governato da altre leggi: una di queste è la libertà ». Dice dunque il criticismo a' difensori del principio di causalità: « Voi avete ragione, perchè considerate le cose nell'ordine fenomenico ». Dice poi ai difensori della libertà: « Voi avete ragione, perchè considerate le cose nell'ordine noumenico ». — Ma qual è il rapporto di questi due ordini? domandano con ansietà entrambi le parti giudicate. — Risponde il criticismo: « Questi due ordini emanano l'uno allato dell'altro dalle forme o leggi intime dello spirito umano, il quale spirito in quanto è *senso* compone l'ordine fenomenico, e in quanto è *ragione* produce l'ordine noumenico: sicchè entrambi questi due ordini dipendono dalle leggi soggettive dello spirito, il quale non può a meno di credere alla natura esteriore, alla quale dà egli stesso colla attività sua l'estensione, e non può a meno di credere alla libertà, alla quale attribuisce egli stesso l'operare senza cagione ».

La novità di questo linguaggio, e quel groppo di aura tenebrosa in cui s'avvolgeva, sorprese un poco le parti contendenti, e stettersi mutole e pensose. Ma rinvenute poco appresso dallo sbalordimento, dissero seco medesime: « Cotesta nuova filosofia, che ci s'è messa sopra da sè medesima con tanto d'autorità, che il disputar seco l'avrebbe a sacrilegio, a che ne riduce finalmente? Comincia dal darci ragione, è vero; ma dandocela ad entrambi, ad entrambi più veramente ce la toglie. Non è forse costei schernitrice e beffarda? Ella ci dice, che e fenomeni e noumeni, e principio di causa e libertà, son cose che promanano ugualmente dallo spirito umano, sono fatture di questo spirito, a cui egli è poi necessitato di credere. Non vi ha dunque più in tutte queste cose niuna assoluta ed oggettiva verità: vi ha solo un credere di fatto, cieco, fatale. Or in quali tenebre siamo noi perduti? L'uno di noi intendeva, che il principio di causa fosse qualche cosa d'assoluto e di necessario, eziandio che non esistesse alcuno spirito umano, fosse vero in sè e non solo relativamente a noi, noi il vedessimo vero e necessario e non cel formassimo tale; ma tutto ciò ci si nega: l'accordarci dunque

l'esistenza del principio di causa è una menzogna, una beffa, ci si vuol dare ad intendere che non esiste più. L'altro di noi intendeva, che la libertà fosse qualche cosa di reale, e che noi operassimo veramente senza cagione necessitante; ma ci si dice, che la libertà non è che una *credenza*, di cui lo spirito non può farsi a meno, perchè non può a meno di credere, che il suo operare sia morale; benchè poi s'egli sia libero o non sia veramente, ella non è cosa che si possa saper nè cercare, quand'anzi l'esser libero ripugna manifestamente co'principj della ragion teoretica, dicesi, l'un de'quali è la causalità. Ci si accorda dunque la libertà per ridersi di noi, ci si gabba alle parole: perocchè una cieca credenza di libertà è una libertà assurda in faccia alla ragione, non è la libertà di cui noi parlavamo. Laonde questa nuova scuola tende manifestamente ad illuderci, e non a conciliarci. Oltre a che, dice il difensore della causalità, « se io accordassi che il principio di causa vale per un ordine di cose, e non vale per tutti, avrei bellote distrutto il mio principio: conciossiachè egli non è principio necessario, se non a condizione di essere universale; e una sola eccezione che ci si potesse trovare, l'annullerebbe di netto: ed è perciò appunto, che noi neghiamo alla libertà il determinarsi in altro modo, che dietro la ragione preponderante ».

Egli è dunque palese, che la soluzione critica circa la libertà non può appaciare, ma piuttosto sconvolgere maggiormente il regno della filosofia; e che ella, sebbene mirabilmente ingegnosa, è la peggiore di tutte; perocchè non fa grazia nè al principio di causa, nè alla libertà; ma invece di troncar loro il capo in pubblico, strangola come rei di stato l'uno e l'altra nella segreta.

Che cosa direm noi dunque di sì intricata questione? a qual partito ci appiglieremo?

Sembra a noi, che prima di tutto conviene accuratamente vedere in che consista l'atto della libertà, spogliandolo di tutto ciò che non gli appartiene. Perocchè resol semplice e puro da ogni straniera aggiunta, ci verrà molto più facile lo spiegarlo.

Dico dunque, che l'atto di cui si tratta è quell'atto di ele-

zione, nel quale l'uomo avendo da una parte un bene soggettivo, dall'altra un bene oggettivo e assoluto, egli preferisce l'uno de' due all'altro.

Or si consideri, che tanto l'uno quanto l'altro de'due beni presenti allo spirito, è idoneo a suscitare la spontaneità dello spirito medesimo, come apparisce dalle cose dette. Laonde se un solo de' due beni fosse presente allo spirito, indubitatamente la volontà opererebbe, e questa operazione non avrebbe niente di ripugnante al principio di causa, perocchè il bene conosciuto ed opinato è causa acconcia a suscitare la spontaneità, e la spontaneità è causa acconcia ad operare; il che vale per entrambi i beni.

Sia dunque che la volontà scelga l'un bene, o scelga l'altro, la *volizione* ha sempre una cagione, cioè il bene opinato presente allo spirito, e la spontaneità da questo suscitata.

Non è dunque che all'atto stesso della volizione manchi la cagione opportuna. La questione si riduce tutta a sapere come lo spirito si *determini* piuttosto ad una volizione che ad un'altra.

Or si consideri, che se un solo dei due beni presenti allo spirito è atto a suscitare la spontaneità di lui, formando insiem con questa una cagion piena dell'atto; quando questi beni presenti allo spirito sono due o più, allora la loro azione contemporanea viene a suscitare nell'unità dello spirito una nuova spontaneità diversa dalle due prime, cioè un'attività diversa da quella che ciascun bene suscita inverso di sè. Questa terza spontaneità è la spontaneità dell'elezione, è la spontaneità, che muove l'uomo a formare una elezione.

E si distingua ciò che muove l'uomo a venire all'elezione, dall'atto dell'elezione medesima: perocchè se l'uomo è mosso spontaneamente ad eleggere, questa spontaneità non gli determina mica il modo nel quale egli deve eleggere. Altro è dunque, come dicevamo, la spontaneità che il muove ad eleggere, ed altro l'atto stesso dell'eleggere.

L'atto stesso dell'eleggere si rimane un atto semplicissimo, in cui non v'è che *elezione*, e non ancor *volizione*. Conciossiachè egli anzi è quello che determina l'una o l'altra tra le volizioni, e che perciò dee precedere a tutte.

Come dunque ogni potenza ha un atto suo proprio, così l'atto della facoltà di eleggere fra le volizioni possibili, è unicamente ed essenzialmente quello di determinarsi fra esse volizioni; e perciò non si avvera che quest'atto manchi di causa, perocchè la causa sua è una speciale attività dello spirito, suscitata ad operare dalla presenza di più beni opinati di diversa specie.

Nè qui riman più luogo ad opporre, che potendosi l'atto della detta elezione farsi in un modo o nell'altro, si richieda una causa determinante: perocchè chi opponesse così, non avrebbe sicuramente inteso la nostra distinzione fra la *volizione* e l'*elezione* prima precedente ad essa. Conciossiachè chi dice che l'atto può farsi in una maniera o nell'altra, parla della *volizione* e non della prima *elezione*, giacchè l'atto che può farsi in una maniera o nell'altra è diverso dall'atto che *determina* l'una delle due maniere. Quest'atto determinante l'una delle due maniere è superiore alle due maniere, è quello in cui consiste essenzialmente la stessa elezione pura, è un atto proprio ed essenziale della facoltà di eleggere, a quella maniera come la volizione è l'atto proprio della facoltà di volere, e la vegetazione è l'atto proprio della facoltà di vegetare.

Ora in quest'atto purissimo di eleggere, di determinare la volizione, siede essenzialmente la libertà, la quale in tal modo non offende punto nè poco il principio di causa. Si vede dunque in quell'atto lo spirito essenzialmente signore, dominatore, causa, per la natura stessa dell'atto, per la natura della facoltà a cui appartiene.

Qui si trova una piena conciliazione fra la libertà e la causalità.

Nè questa conciliazione, questa maniera di concepire la libertà, è cosa nuova: ci conforta il trovarci anche su questo punto in pieno accordo colle vetuste tradizioni della sapienza: confirmiamo dunque tutto ciò che noi abbiam detto colle autorità le più venerabili.

In prima se noi consideriamo le maniere di parlare usate dalla Bibbia, e quelle usate dagli scrittori ecclesiastici, quelle usate da' filosofi, e fino dalle stesse plebi, troveremo che la distin-

zione fra la *facoltà di determinare le volizioni*, e le *volizioni* stesse, è un vero universalmente riconosciuto ed ammesso.

Per cominciare dalla Bibbia, si ponga attenzione a questa frase che usa s. Paolo a fine di esprimere un uomo libero: egli lo chiama un uomo « che ha *podestà* della sua *volontà* » (1), cioè delle sue volizioni. Or non viene qui espressamente distinta la *volontà*, principio delle volizioni, dalla *podestà* che l'uomo ha di essa? Che cosa è questa *podestà* della *volontà*, che ha l'uomo, se non il potere di volgerla da una parte o dall'altra, di determinarla all'una o all'altra di tutte le possibili volizioni?

La libertà dunque consiste, secondo s. Paolo, nel potere che ha l'uomo di piegare in qua o in là la sua volontà, in questo potere che è anteriore all'atto della volontà e causa di quest'atto.

Nel libro assai antico delle *Ricognizioni*, attribuito a s. Clemente papa, si definisce appunto che cosa sia la *podestà della volontà*, o sia dell'arbitrio; e dicesi che essa è « un cotal sen« timento dell'anima, che ha virtù di potersi piegare a quegli « atti che meglio ella vuole » (2); ecco l'atto col quale l'anima vuole, la *volizione*, distinto chiaramente dal principio che la fa determinarsi all'uno o all'altro di questi atti di volere.

San Giustino parimente chiama la facoltà di *eleggere* fra le volizioni « una forza o potestà di voltarsi dall'una o dall'altra « parte » (3).

Il medesimo vero si dimostra in quel non contentarsi mai gli scrittori di nominar sola la volontà, o di nominar solo l'arbitrio, se non v'aggiungono altresì or che l'uomo ha la signoria di quest'arbitrio o di questa volontà, or che questo arbitrio è libero (4), or tal altra cosa, che chiaramente appalesa ben

---

(1) *Non habens necessitatem*, *POTESTATEM autem habens suae VOLUNTATIS*. Cor. I, VII.

(2) *Arbitrii potestas est sensus animi habens virtutem, qua possit ad quos velit actus inclinari*. Così si fa parlar s. Pietro nel Lib. III delle Ricognizioni.

(3) *Neque quicquam eorum quae creata sunt laude dignum esset, nisi vim ac potestatem altero versum se convertendi obtineret*. Orat. ad Gent.

(4) — *liberam arbitrii potestatem*. Tert. *De An.* XXI. — *Liberum sui*

altro esser la facoltà delle volizioni, e la facoltà del determinarsi all'una o all'altra volizione; nella qual ultima facoltà consiste veramente, come dicevamo, la *libertà*, la signoria dell'uomo, l'esser egli di proprio diritto, l'aver per così dire la proprietà di sè stesso.

Viene anche notata da qualche scrittore la sfuggevolezza di quell'istante in cui l'uomo in bilico si determina. Cirillo Alessandrino dice, che « il genere umano, fatto di suo diritto, e « libero, e in possesso della sua volontà, *in un istante* trapassa « al poter di fare ciò che vuole, o il bene o il male » (1).

La distinzione adunque fra la *determinazione* della volontà e la stessa *volizione*, dalla quale io parto nella soluzione del problema metafisico della libertà, non è cosa nuova, ma veduta sempre dagli uomini che ci hanno riflettuto, e contestata oltracciò dal senso comune.

CAPITOLO X.

DELL' ORDINE DI SUBORDINAZIONE FRA LE DIVERSE POTENZE DELL' UOMO.

Giunti noi a considerare quest' atto dell'elezione, che è per così dire il culmine dello spirito umano, la più sublime delle facoltà soggettive, noi dobbiam soffermarci a dare da questa sommità uno sguardo in giù a tutte l'altre potenze attive,

---

arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum. Id., *advers. Marcionem* Lib. II, v. — *Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter occurreret et bono sponte servando, et malo sponte vitando.* Id., *ibid.*, Lib. II, VI. — *Cum voluntatis libertas in ipsius sit posita voluntate qui voluit.* Arnob. *Adv. Gent.* Lib. II. — *Cum libertatem nobis voluntatis ad promerendam bonitatem reliquisset.* S. Ilar. *in Ps.* II. — *Cum ergo sit in potestate liberi arbitrii nostri eam figuram quam velit suscipere.* Gregor. Niss. *in Cant.* Hom. IV. — *Hominem sui arbitrii suaeque voluntatis dominum constituit Deus.* Theodor. Ancyr. Hom. in Natal. Salvat. — *Manet intemerata mortalibus arbitrii libertas.* Boet. *De Cons. Philos.* Lib. V, Pr. VI.

(1) *Genus humanum factum est sui juris, et liberum, et suae voluntatis, momento transiens ad potestatem quantumcumque vellet faciendi, sive bonum sive malum.* Contra Jul. Lib. VIII.

considerandone il loro mirabile concatenamento, e in che modo dandosi l'una la mano all'altra, finiscano e dipendano tutte finalmente in quell'altissima, che ne tiene il freno e ne fa l'auriga.

Noi vedemmo come già nell'ordine dell'animalità si manifestano tre maniere di forze; 1.° le forze materiali, 2.° le forze dell'istinto vitale, 3.° e le forze dell'istinto sensuale. Ora queste tre maniere di forze si mostrano le une all'altre subordinate. E di vero, le forze materiali vengono modificate nella loro azione e dominate dall'istinto vitale. Questo stesso istinto viene poi alla sua volta modificato e dominato dall'istinto sensuale, come noi abbiam veduto (1).

Quando poi si manifesta nell'uomo l'istinto a quel nuovo genere di beni che abbiam chiamati beni *umani*, e che si riducono principalmente al proprio ingrandimento, allora questo nuovo istinto che ha per condizione l'intelligenza, si mostra di un carattere più eminente che non sia l'istinto sensuale, e spiega una specie di autorità e di dominazione sopra l'istinto sensuale medesimo, il quale le più volte non può tener fronte alla potenza di quel suo avversario o piuttosto signore.

Ma fin qui non si tratta che d'istinti l'uno più nobile dell'altro, l'uno nato a governar l'altro a sè inferiore. Sopra a questa sfera, quella che di diritto naturale signoreggia è la *spontaneità della volontà*, che toglie la collisione fra due istinti.

Ma questa spontaneità della volontà non è ella stessa nell'uomo indipendente; trova presto una potenza maggiore di lei, a cui naturalmente soggiace. Ell'è la *forza pratica* quella che influisce e modifica la spontaneità; perocchè colla forza pratica l'uomo aderendo più o men fortemente ad un ben conosciuto, lo s'ingrandisce a suo grado esagerandone il prezzo ed aumentandone l'azione, ovvero fa il contrario estenuandone il prezzo e scemandone l'azione.

Se non che questa stessa *forza pratica* non è ella stessa che una forza esecutiva di un *decreto* precedente, il qual decreto vien fatto dalla facoltà che ha l'uomo di determinare le pro-

---

(1) Lib. II, Sez. II, c. X.

prie volizioni, o sia di eleggere l'una o l'altra in fra esse; la qual virtù elettiva in fra tutte le potenze soggettive dovea essere la più elevata, il punto semplicissimo a cui tutte l'altre si riducessero, il trono in una parola della libertà umana, onde l'uomo più che per ogni altra sua attività si rende simile al Creatore, e onde domina su di sè stesso, su tutte l'altre sue potenze di cui egli è composto, su tutte le moltiplici operazioni di queste potenze.

Egli è quivi appunto, che si genera la *unità attiva* dell'uomo, come nella *coscienza* di questa unione ed unità di facoltà e di forze viene generata la sua *unità passiva.*

Infatti egli era uopo, che fra tante parti ond'è l'uomo composto, ci avesse un centro; egli era uopo che di tanti fenomeni e di tante operazioni che nell'umana natura han luogo, si trovasse un primo ed unico fonte; nè bastava ancora che vi avesse questo centro e questo fonte di tutte le funzioni dell'umana natura, se di più non fossero queste funzioni le une alle altre subordinate, e se attaccandosi l'una all'altra non formassero quella catena, l'ultimo anello della quale è poi la libertà dell'uomo che fa sentire a tutti gli altri il suo impero.

Vero è, che anco senza questa catena, ciascuna facoltà poteva attaccarsi immediatamente al soggetto: vero è ancora, che non sempre le facoltà conservano la subordinazione indicata dell'una all'altra, e che talora operano senza aspettare il comando della superiore, attignendo le proprie forze immediatamente dal soggetto. Ma pur questo solo sarebbe insufficiente a costituire la dignità umana, che risiede nell'ordine naturale di subordinazione d'una facoltà all'altra fino alla suprema.

Vi ha dunque nel soggetto uomo una forza semplice, unitiva, radice e madre delle facoltà; ma oltre a ciò vi ha un ordine fra le facoltà stesse, sicchè le une sono nate a ubbidire e le altre a imperare. Il soggetto dunque opera in due maniere; perocchè egli opera o come principio di ciascuna facoltà, e in tal caso ciascuna facoltà agisce indipendentemente dall'altra, e dipendente solo dal soggetto come da suo principio; ovvero egli opera come principio di tutte insieme le facoltà, e in tal caso la sua azione si comunica ordinatamente da una

all'altra, a quella guisa, direi, onde l'elettrico si comunica e passa per tutta la serie degli anelli metallici.

L'azione del soggetto che opera come principio di tutte insieme le facoltà è più intima, più profonda, più essenziale; perocchè il principio comune di tutte le facoltà dee essere principio de' principj di ciascuna. Sicchè i principj di ciascuna facoltà possono entrare in attività separati l'un dall'altro; ma movendosi il principio comune a tutti, conviene che anche gli altri si muovano secondo l'ordine scambievole che hanno insieme. Or questo principio più intimo, che presiede a tutte le facoltà e che è il principio dell'ordine loro, sta appunto nella *libertà*, nella facoltà di dilibrare la bilancia ad una delle varie volizioni.

Nè sarà inutile confermar qui nuovamente con alcuni fatti, come non vi abbia nulla nell'uomo, su cui non possa esercitare qualche impero la *libertà*.

Questa potenza maravigliosa fa sentire il suo cenno fino alle forze materiali di cui è ordito il corpo umano; ma questa comunicazione della potenza della libertà avviene, come dicevo, mediante le cause intermedie.

Laonde di lor natura le *forze materiali* che costituiscono il primo rudimento del corpo, non soggiacciono siccome a loro immediato signore e dominatore che all'*istinto vitale;* ma la libertà le modifica mediante questo istinto; e a questo istinto ella fa sentir il suo potere traendo in moto l'*istinto sensuale* a cui egli direttamente soggiace; e in questo la libertà influisce ed opera mediante le *volizioni*.

Non sono elle volontarie molte volte le passioni animali? E bene, queste appartengono all'istinto sensuale; ma elle modificano l'istinto vitale, noi lo vedemmo. Alla sua volta anche l'istinto vitale dispone e modifica variamente le forze materiali, giacchè il corpo organico vivente compone, scompone, assimila, o disassimila le varie sostanze materiali.

Sant' Agostino attesta avere sperimentato egli stesso, che l'uomo può sudare in virtù della sua volontà: qui la volontà impera sull'istinto vitale (1). Affine di provare come l'anima

(1) *Ipse sum expertus sudare hominem solere cum vellet.* De C. D. L. XIV, c. XXIV.

sia nata a dominare sul corpo, questo Padre racconta il fatto di un cotal prete per nome Restituto, della diocesi di Calama, in Affrica, che potea alienarsi da' sensi, purchè gli cantassero in tuon lamentevole, e ridursi volontariamente in un aspetto tutto simile a morto, senza sentimento, eccetto che l'udito gli rimanea non del tutto chiuso, sicchè le voci in suon alto egli le udiva come se gli venisser da lungi: quanto alla respirazione, non ne dava più segno (1).

Cardano, e di poi Leibnizio, si persuasero che si potesse ridurre ad arte l'alienarsi da' sensi, fino a non sentire i tormenti; e il primo racconta di sè, che gli riusciva di farlo (2), se pur quell'uomo strano merita fede.

Or di nuovo in ciò si vede che la libera volontà è nata a dominare sul vitale istinto, che è quello che produce il sentimento.

Fatto sta, che non pare avervi dubbio alcuno sulla general sentenza della qual noi parliamo, « esser nata la libertà a dominare tutte l'altre potenze, comunicando la sua azione di mano in mano dall'una all'altra fin all'ultima »; ma il farlo poi di fatto, certo ella è un'arte che l'uom deve apprendere, alla quale il natural bisogno il va introducendo e innoltrando con più o men d'ostacoli esterni ed interni, siccome accade nell'apprendimento di tutte l'arti.

---

(1) *Jam illud multo est incredibilius, quod plerique fratres memoriâ recentissimâ experti sunt. Presbyter fuit quidam nomine Restitutus in paroecia Calamensis ecclesiae, qui quando ei placebat (rogabatur autem ut hoc faceret ab eis qui rem mirabilem coram scire cupiebant), ad imitatas quasi lamentantis cujuslibet hominis voces, ita se auferebat a sensibus, et jacebat simillimus mortuo; ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere: non autem obnitendo, sed non sentiendo non movere corpus, eo probabatur, quod tamquam in defuncto nullus inveniebatur anhelitus: hominum tamen voces, si clarius loquerentur, tamquam de longinquo se audire postea referebat.* De C. D. L. XIV, c. XXIV.

(2) *De Variet.* L. VIII, c. XLIII.

CAPITOLO XI.

DE' LIMITI DELLA LIBERTA' UMANA.

Noi abbiamo veduto, che le facoltà soggettive hanno un ordine fra loro, e che la suprema di esse è la facoltà di determinare le volizioni, la libertà.

Ma abbiam veduto in pari tempo, che nelle operazioni umane non sempre la suprema è quella che muove l'altre, ma l'altre inferiori si muovono da sè medesime indipendentemente da quella.

Questo doppio operare delle diverse facoltà soggettive inferiori alla libertà rende ragione dei limiti della libertà stessa; perciocchè egli è chiaro, che ogni qualvolta una facoltà inferiore alla libertà muovesi da sè stessa, quell' operazione non è libera, ma sottratta all' impero della libertà.

Conviene dunque vedere quali sieno le leggi secondo le quali le operazioni dell' uomo si sottraggono alla libertà, perocchè queste leggi primieramente son quelle che mettono de' confini alla libertà stessa.

Noi abbiamo già veduto, che ogni potenza attiva del soggetto considerata isolatamente ha le sue proprie cagioni motrici. L'istinto vitale è mosso dalle forze corporee e materiali secondo determinate leggi. L' istinto sensuale riceve l'impulso da' sentimenti. Le volizioni affettive sono tratte al loro atto tanto dalla spontaneità del soggetto animale volitivo, quanto dalla percezione intellettiva del bene. Le volizioni appreziative vengono suscitate dai beni stessi conosciuti e appreziati. Tutte queste potenze hanno dunque, prese in separato l'una dall'altra, delle operazioni indipendentemente dall' azione che può esercitar sopra di esse la libertà umana, attalchè quand'anco la libertà non esistesse, ciascuna potrebbe operare nell' uomo spontaneamente.

Le cause motrici proprie di ciascuna delle potenze indicate muovono la potenza speciale di cui costituiscono il proprio stimolo, se però quest' effetto ch' esse di loro natura cagionano non sia impedito da qualche altra forza, e principalmente dal-

l'influenza di una potenza superiore sopra la inferiore, poi della suprema sopra tutte le altre.

Ma in qual maniera può egli essere impedito l'operare della suprema, cioè della libertà? — Ecco il problema che noi dobbiamo sciogliere, e la soluzione del quale ci può sola condurre a stabilire le leggi che restringono la libertà umana entro a certi confini.

Primieramente si consideri, che la *libertà* a quel modo come noi l'abbiam descritta si compone di due atti, o sia ha due funzioni: 1.° la *elezione fra le volizioni*, funzione che sta in quel primo determinarsi della volontà a volere più tosto una cosa che un'altra; 2.° la *forza pratica*, funzione esecutiva dell'elezione, che sta in accrescere il prezzo e valore di quel bene dalla parte del quale si determina la volontà. Queste due funzioni hanno uno strettissimo nesso fra loro, che noi più sotto esamineremo.

Intanto egli è chiaro da questo solo, che la libertà umana può trovare ostacolo alla sua operazione tanto rispetto all'una, quanto rispetto all'altra delle due funzioni che le son proprie; cioè che la libertà può essere impedita o 1.° perchè le vengano meno le condizioni necessarie a poter aver luogo l'*elezione* fra le volizioni, o 2.° perchè le venga meno quella *forza pratica*, che ha per ufficio di accrescere il prezzo di quel bene, pel quale la volontà si determina, acciocchè esso la vinca sopra degli altri che concorrono insieme con lui per esercitare un'azion prevalente sulla volontà. In somma vien meno l'azione della libertà o per mancanza di *elezione*, o per mancanza di *forza pratica*.

Consideriamo dunque i limiti della libertà tanto dal lato dell'una, quanto dal lato dell'altra delle sue due funzioni.

ARTICOLO I.

LIMITI DELLA LIBERTA' PER MANCAMENTO DI ELEZIONE.

§ 1.

Primo limite: nascente dal mancare una ragion sufficiente, che susciti la spontaneità elettiva.

E quanto al mancare l'elezione, noi abbiamo già veduto, che la stessa potenza dell'elezione ha bisogno di essere suscitata, acciocchè ella sia tratta ad operare.

S'intenda bene: non vuol dirsi con ciò, che una ragion sufficiente debba determinare l'elezione da una parte o dall'altra, il che distruggerebbe la libertà; dicesi solo che è necessaria una ragione che ecciti l'anima ad eleggere, ed eleggendo, a modificare l'andamento delle operazioni spontanee della volontà.

Or, come ho osservato, se non fossero offerti all'uomo se non de' beni presenti e fisici, egli non avrebbe nessuna cagione di chiamare al suo atto la propria facoltà di un eleggere libero; conciossiachè l'istinto animale, e la spontaneità della volontà pedissequa di quell'istinto, sarebbe a lui guida sufficiente ed ottima per appigliarsi a' beni migliori fra quelli che gli son presentati e che son tutti d'uno stesso genere.

Ma quando ai beni animali si congiungono de' beni di tutt'altro genere, allora non basta più il solo istinto sensuale a farne la scelta: l'uomo ha già un altro bisogno, alle cui inchieste l'istinto sensuale nulla risponde, nulla può rispondere, perocchè riguarda cose ch'egli non percepisce. Poniamo, che si trattasse di beni futuri probabili sebben fisici: l'uomo non ne comprende la probabilità col senso, ma sol colla mente: e con questa sola egli conduce il calcolo, secondo il quale rileva tornar meglio al suo stesso ben esser fisico il fare qualche sacrificio di beni al presente per goderne poscia più a lungo e più in abbondanza. Con questo giudizio egli rintuzza le voglie subite e limitate del senso, e il sottomette all'*opinione* vera o falsa di un bene da lui formatosi coll'intelligenza ajutata dalla fantasia e da tutte l'altre potenze inferiori. Ma sebbene qui si veda, che l'istinto viene sommesso

dalla volontà umana, tuttavia non si può dire ancora, che la libertà dell'elezione sia uscita alle sue funzioni: più tosto ella si giace tuttavia nascosta nel fondo dell'uomo; il principio che fin qui è uscito ad operare non è più che una potenza superiore all'istinto fisico, ma non la libertà.

E veramente, l'uomo nella descritta operazione ha bensì spiegato una speciale attività componendosi quell'*opinione* di bene, e facendo il calcolo fra'beni presenti e i futuri; ma tutto ciò finalmente nol fece per altro, se non per dare poi la palma al migliore de' beni soggettivi, per non far sacrificio se non di un ben minore ad un maggiore, il che è conforme alle leggi della spontaneità umana. Laonde non l'istinto animale, ma sì l'istinto umano preso in tutta la sua universalità è stato in ciò il giudice e il condottiere dell'uomo: l'uomo non ha dunque ancora operato per sè solo, con indipendenza dalle sue tendenze, ma operò ubbidendo e servendo a queste: alla *spontaneità dell' animale* venne solamente sostituita la *spontaneità di tutto intero il soggetto*, nulla più.

E non è già che io disconosca, come nelle diverse azioni, che furono necessarie alla intelligenza umana a formare il detto calcolo risguardante i beni futuri, l'uomo possa essersi determinato da sè medesimo; ma dico ch'egli non è necessario il suppor ciò; e quando lo si volesse supporre, converrebbe renderne una ragion sufficiente, perocchè come dicevamo l'uomo non si muove a fare una elezione del tutto libera, se non ha di ciò fare una ragion sufficiente, che è quella appunto che noi cerchiamo.

Proseguendo dunque, quello che abbiam detto dei beni futuri fisici messi dall'uomo a calcolo e contrapposti ai beni presenti, possiam dirlo egualmente di ogni altra specie di beni soggettivi, consistano essi ne' mezzi di ottenere i beni fisici, o nelle soddisfazioni delle passioni e istinti proprj della natura umana, come sarebbero i beni della speranza, o quelli della vanità, ed altri tali. Tutti questi, quantunque differiscano fra loro di specie, tuttavia non constituiscono se non un genere solo di beni, perocchè sono tutti beni del soggetto uomo; e però fin a tanto che all'uomo non venissero presentati se non beni soggettivi, quantunque di varie specie, non si vedrebbe

sufficiente cagione per la quale nelle sue operazioni dovesse apparire una *scelta* veramente *libera*.

E qual bisogno avrebb'egli di ricorrere ad una libera elezione, quando anzi questa non potrebbe darsi se non a condizione di opporsi alle sue naturali tendenze? E perchè mai l'uomo, costituito in mezzo ad un gran numero di beni soggettivi, non preferirebbe i beni maggiori ai minori? E se indubitatamente egli si appiglierebbe ai migliori e maggiori fra essi, non potendoli aver tutti, di che altro avrebb' egli bisogno se non di farne la stima colla sua ragione e colla sua sperienza, pigliandosene poi quel più che può, secondo il risultamento di questa stima ch'egli n'ha fatto? Ora in tutto questo non vi ha che un ubbidire alla *spontaneità della volontà*, senza che ci cada alcun atto di veramente *libera elezione*.

Tutto ciò che potrebbe assomigliarsi ad un operar libero in questo fatto, sarebbe la lotta che dovrebbe nascer talora fra i beni presenti ed i beni futuri, quando questi avessero più valor di quelli; poichè quelli colla lor presenza ed attuale dilettazione inciterebbero più a sè la volontà, laddove la ragione sentenzierebbe in favor de' futuri che pur meno dileticano il senso. Nella qual lotta vedrebbesi un perchè l'uomo, essere ragionevole siccome egli è, dovesse cavar fuori la potenza che può aver sopra di sè stesso a finè di rinvigorire la causa della ragione per sè sola fredda e debile. Laonde non può negarsi, che in ciò interverrebbe qualche uso della *forza pratica*, colla quale l'uomo avvalora quella parte che vuole; ma non sarebbevi tuttavia un manifesto uso di quella *libera elezione* di cui parliamo; perocchè fra il cedere alle subite voglie dell'istinto sensuale, e il risolversi a rinforzare il partito della ragione, l'uomo verrebbe determinato dalle circostanze secondo le leggi della spontaneità; la quale o cederebbe all'istinto, se questo fosse veemente oltre a certo segno, o con quel grado di forza che la ragione avesse al momento, ne sospenderebbe l'effetto, chiamando fra tanto in soccorso la forza pratica dal fondo dell'animo. D'altro lato la *forza pratica* non è un elemento della libertà se non allorquando s'accompagna coll'*elezione* delle volizioni.

Può dunque dirsi, che in tutta la sfera de' beni soggettivi

da cui l'uomo si supponga circondato ed affetto, non si trova una ragion sufficiente idonea ad eccitare l'atto della libera e pura elezione; e che se fosse dato all'uomo di vivere entro a questa sfera, tutte le azioni sarebbero regolate dalle leggi della spontanea volontà, senza che la forza veramente libera, veramente determinatrice delle sue volizioni, venisse giammai svegliata in lui, giammai suscitata dal suo riposo.

Ma non più così, tostochè l'uomo esca dal circolo de' beni *soggettivi* ed entri in quello degli *oggettivi* ed assoluti.

Immantinente allora costituito l'uomo fra due universi, egli dee seder arbitro in mezzo ad essi. Non può egli in questo arbitramento fidarsi alla guida del proprio istinto o della propria spontaneità; perocchè l'istinto, qualsivoglia istinto, non dico l'istinto speciale, e proprio di una singolar potenza, dico anco l'*istinto umano*, cioè l'istinto universale, l'istinto che abbraccia tutte le maniere di beni che esiston per l'uomo, non eccede mai la periferia de' beni soggettivi, egli non vale che per questi, non può determinar la scelta che fra questi. Di una troppo più alta determinazione si tratta ora: or l'uomo da una parte ha sè stesso, dall'altra ha il mondo assoluto degli enti; a lui tocca di scegliere fra questi due oggetti, sè, e quel mondo intuíto dalla sua intelligenza. In questa scelta la *spontaneità* propriamente è tutta da una parte, cioè dalla parte di sè stesso; le idee nella loro eternità, nella loro divina luce sono dall'altra, o piuttosto tutti gli enti reali veduti in queste idee. Se l'uomo preferisce sè stesso, viola con ciò sacrilegamente, manomette, tenta di distruggere l'infinito; se preferisce l'infinito, immerge per così dire sè stesso nel fiume dell'obblio, il che è per lui una specie di annientamento. I due partiti fra cui gli tocca deliberare non hanno niente tra sè di simile, niente di analogo, niuna proporzione: non possono esser messi a confronto. Perocchè se la *spontaneità* è tutta da una parte, non si trova dall'altra che l'*autorità*, l'obbligazione, la legge: se le due cose differissero di gradi fra loro, potrebbe esservi una *elezione spontanea;* ma mancando non pur questi gradi, ma fin anco ogni altra specie di somiglianza o di affinità, niuna tendenza può avervi comune ad entrambi. Poichè se l'ordine stesso assoluto si pi-

gliasse a considerare nella dilettazione ch' egli cagiona al soggetto il qual contempla la sua ineffabil bellezza, quell'ordine non sarebbe più desso, sarebbe diletto e non dovere, e la scelta di cui noi parliamo non cade fra diletto e diletto, ma fra 'l dovere assoluto e il diletto soggettivo. Quando adunque prima all' uom si presentano questi due ordini di cose, il soggettivo e l' assoluto, egli è allora che v' ha una cagion sufficiente a suscitarsi in lui e trarsi fuori all' atto la potenza sua nobilissima di una libera elezione; ed è perciò che gli scrittori non parlano quasi mai della libertà dell' uomo, se non quando parlano del suo operar morale.

Un greco scrittore del secolo VII acutamente osserva, che la libertà è contemporanea nell' uomo allo sviluppamento del vizio e della virtù. « Perocchè ove non vi ha impulso di vizio « o di virtù, dice, ivi la libertà dell' anima non si fa nep- « pur manifesta. Conciossiachè, onde si avrà una libera ele- « zione, quando non s' abbia nell' animo incursione di cose « contrarie? (1). E veramente, solo il vizio e la virtù sono cose contrarie: tutte l' altre cose possono contenersi, come dicevamo, sotto uno stesso genere. Onde vedesi anco ragione, perchè quell' età dell' uomo, in cui esso comincia ad operare liberamente, si soglia nominare « l' età della discrezione del bene e del male », modo di dire che prova come questa è sentenza già comune al popol cristiano (2).

§ 2.

Secondo limite: la mancanza di due o più beni fra cui cada l' elezione.

Ciò che abbiamo detto della necessità di una ragione sufficiente al suscitamento dell' atto della libertà, mostra in pari tempo la necessità di almen due oggetti, fra' quali cada la libera elezione.

---

(1) Anastasio Sinaita, nel libro ch' egli intitolò Ὁδηγοῦ, ossia *Del Conduttore*.

(2) « Unde venuto el tempo della discrezione », dice s. Catterina da Siena, « per lo libero arbitrio (l' uomo) può usare il bene e 'l male, « secondo che piace alla volontà sua ». Tratt. I, C. XIV.

Tuttavia questa nuova condizione al muoversi della libertà è diversa dalla prima. Perocchè la prima spiega come il soggetto si risolva di venire all'*atto* della libera elezione, pone lo stimolo al quale si suscita la spontaneità delle determinazioni: questa seconda condizione all'incontro è quella che rende *possibile* l'elezione stessa.

E fra l'una e l'altra v'ha una differenza non solo di concetto, ma anco di fatto. Poichè potrebbe accadere, che la prima volta che si svela agli occhi dell'uomo l'ordine morale, il dovere, questo si trovasse in pieno accordo col bene soggettivo; sicchè non vi avrebbero i due partiti contrarj fra cui esercitare la libertà, e l'uomo s'appiglierebbe a quel partito che più si affà alle sue tendenze ed è in pari tempo conforme all'onesto, e vi si appiglierebbe pe' due motivi del ben soggettivo e del bene oggettivo fusi insieme e cospiranti a suscitare nell'animo suo una unica volizione.

Acciocchè dunque l'atto libero venga in campo, 1.° vi debbon essere due oggetti tra cui cada la scelta, 2.° e questi due oggetti debbono essere in cotal contraddizione fra loro, che valgano a suscitare la libera elezione.

Nè dicasi, che i due oggetti, le due volizioni tra cui scegliere, non possono mancar mai, perchè se non v'hanno due beni opposti tra cui scegliere (*libertas contrarietatis*), vi hanno però sempre i due partiti del fare o non fare l'atto del volere o non volere (*libertas contradictionis*).

Chi oppone in questa guisa, non considera, che i due partiti, acciocchè possano essere oggetto di elezione, non debbono solo esistere, ma esser anco concepiti dall'intelletto. Ora se vi ha un solo bene conosciuto, vero è che v'hanno i due partiti del volerlo e del non-volerlo, ma non sempre questi due partiti sono concepiti dall'intelletto. Acciocchè « il partito del non volere un bene presentato alla volontà » possa venire in deliberazione, egli è necessario che intervenga dalla parte dell'uomo un atto di riflessione, col quale egli apprenda per un bene il non volere quel bene, e apprenda per un male il volerlo; giacchè la volontà non isceglie mai nulla se non *sub specie boni*, e non rigetta da sè nulla se non *sub specie mali*. Ora se la riflessione intervenendo formasse un

giudizio, col qual pronunciasse « essere un bene il non volere quell'oggetto altronde buono »; accordo che vi sarebbero i due partiti tra cui formarsi la deliberazione; ma questo egli è appunto contro il caso supposto. Perocchè il caso nostro considera un tempo anteriore a questa riflessione, e a questo giudizio dell'intelletto, un tempo per ciò in cui un solo partito o buono o reo s'affaccia alla mente, nel qual caso la sola volontà spontanea può intervenire, non ancora la libera.

§ 3.

Terzo limite: la sperienza d'un bene infinito.

Ne' due casi sopra indicati la libertà non fa nè pur prova delle sue forze.

Vi ha un terzo caso, nel quale il suo operare è impedito dalla sproporzione fra le sue forze e l'oggetto che non ammette ripulsa. Un tale oggetto è il bene infinito quando cada pienamente sotto la sperienza. Questo rende ragione, perchè venga sottratto ogni esercizio di libertà fra il bene e il male ai comprensori celesti, affissi immobilmente al bene, secondo la cattolica dottrina.

E non è solo, che un bene infinito vinca ogni *forza pratica* che possa aver l'uomo: egli impedisce fino nella sua radice l'elezione; e ciò perchè annienta col suo peso il peso del partito contrario. E in vero, acciocchè possa aver luogo una libera elezione, è necessario che vi abbiano almen due beni presenti all'animo (1). Or se da una parte stia il bene infinito, non può più avverarsi che due beni contrarj sieno veramente presenti all'animo. Perciocchè il bene infinito raccoglie in sè ogni bene, e la perdita del bene infinito diventa l'unione di ogni male. Non riman dunque nè pure un lato, un aspetto solo, una sola apparenza qualsivoglia di bene di rincontro al bene infinito, dove si ponga che questo infinito bene sia intimamente conosciuto, come dee accadere allora che

(1) § 2.

l'uomo lo percepisce, lo sperimenta. Sicchè l'intelletto non propone più due beni alla volontà, ma un solo, perocchè non può più errare, non può più essere ingannato da un falso bene.

Per la medesima ragione, non sono possibili in tal condizione di stato due volizioni fra cui nasca deliberazione. Perocchè le possibili volizioni sono altrettante, quanti i beni o sieno i partiti possibili che l'intelletto propone, e nel caso nostro non v'ha che un bene solo che attira la volontà, un solo partito da prendere.

Oltracchè essendo questo bene infinito, egli dee attirare a sè la volontà con una cotal infinita violenza: sicchè anche di soverchio basta egli solo a determinarla irresistibilmente e istantaneamente, senza che la libertà di eleggere riceva in ciò alcun invito, e trovi luogo o tempo da intervenire.

ARTICOLO II.

LIMITI DELLA LIBERTA' PER LO VENIR MENO DELLA *FORZA PRATICA*.

Veniamo ora a'limiti che vengono posti all'esercizio della libertà da parte della *forza pratica*.

La *forza pratica* noi dicemmo essere la facoltà esecutiva dell'*elezione libera*. Ell'ha uno strettissimo nesso colla stessa elezione; perocchè si può dire che il primo passo di questa forza giunga fino a toccare l'elezione medesima, e che una facoltà di determinarsi liberamente priva di qualsivoglia grado di forza pratica sia più tosto ch'altro una contraddizione.

In fatti, ove si supponesse che alla facoltà di determinarsi fra le volizioni non fosse aggiunta niuna forza pratica, non si concepirebbe più una reale *determinazione* della volontà, ma solo al più una *inclinazione* senza definitiva conclusione; perocchè non si può determinarsi a volere ciò, che non si può al tutto volere (1).

---

(1) Per la congiunzione strettissima che è fra la *determinazione* e la *volizione*, questi due atti furono presi per un solo in quanto che dove c'è il primo pare che non possa mancare il secondo. Tuttavia anco quando si confusero insieme, le stesse maniere del dire li distinsero. A ragion

Quello che tien dietro immediatamente alla *determinazione* si è la *volizione;* e qui comincia la forza pratica, che produce, e quasi informa la volizione stessa.

Ora la volizione pura e semplice si suol chiamare l'*atto elicito* della volontà: ad esso seguita l'*atto imperato.*

L'*atto imperato* è il movimento di qualche potenza imperato dalla volontà. Se io muovo volontariamente un piede, quel movimento è un atto imperato della mia volontà. Ma se quel piede l'ho io stretto da' ferri, e nol posso muovere, posso tuttavia volerlo muovere: in tal caso (non tenendo conto dello sforzo di muovere il piede) manca l'*atto imperato* della volontà, ma solo ha luogo l'*atto elicito*, quell'atto che non esce dalla volontà in altra potenza, ma termina nella volontà, di cui egli è proprio, nè ha bisogno d'altro che di lei a poter avere il suo corso.

Or qui si consideri, che se gli atti imperati a ragion d'esempio a' miei organi, sono impediti da una forza esteriore e violenta; questa non diminuisce la mia *libertà*, perocchè la libertà è tutta interna, e non ha niuna comunione colle forze brute, le quali non possono nè accrescere nè diminuire il suo potere.

Lo stesso non potrebbe dirsi quando l'atto imperato non venisse impedito da una forza esteriore all'uomo, ma dal ricalcitrare di quella potenza a cui vien esso imperato.

Allora la guerra è in casa, la è fra le potenze dell'uomo: la libertà viene a conflitto, viene a misurar le sue forze, per così dire, coll'altre potenze, che sue suddite per natural diritto si ribellano a' suoi decreti. In tal caso la *forza pratica* è veramente legata; è un limite posto alla libertà.

San Paolo tocca questo limite della libertà in quelle paro-

---

d'esempio si considerino queste parole di un celebre teologo del secolo XIV: *Non quod DETERMINATIO voluntatis sit aliqua entitas distincta a voluntate et ACTU ejus, etc.* (Gregorio da Rimini *in II. Sentent.* Distinct. XXXIV et XXXVII, q. I, art. III). Qui si dice che la *determinazione* non è un'entità diversa dalla *volontà* e dalla *volizione;* ma il solo raffrontare queste due cose insieme mostra che furono vedute dalla mente distinte fra loro.

le: « Il volere sento che l'ho, ma non trovo come effettuare il bene » (1).

In queste parole può vedersi assai chiaramente distinta la *determinazione* dalla *forza pratica*, o se si vuol meglio, il primo grado di forza pratica, che è l'atto elicito, la semplice volizione, dal secondo grado, che è l'atto imperato, la volizione influente sulle potenze inferiori. Perocchè dice l'Apostolo, in persona dell'uomo inclinato al male, di voler pure il bene; ma di sentirsi in pari tempo mancar le forze nell'esecuzione di esso, e quella sua volontà rimanersi sterile: più tosto che una vera volizione, è una velleità cotesta, un inclinarsi da una parte senza al tutto determinarvisi: « Imperocchè io non fo quel bene « che voglio; ma fo quel male che pur non voglio » (2).

Noi dobbiam dunque parlare di questa limitazione della *forza pratica*, dobbiamo mostrare come venga internamente impedita questa virtù esecutrice della libertà.

La limitazione della forza pratica nasce da due cagioni principali: 1.° da una *inefficacia* della stessa forza pratica, 2.° e da una soverchia *efficacia* delle potenze che la limitano, impedendole la naturale sua operazione ed efficienza.

Egli è chiaro, che tutta la limitazione di cui parliamo risulta dal rapporto fra l'efficacia della forza pratica, e l'efficacia delle potenze che la limitano; di maniera che quanto è maggiore l'efficacia di queste ultime, e minore l'efficacia della prima, tant'è maggiore altresì la limitazione posta alla *forza pratica* della libertà umana.

Ma il grado di efficacia delle potenze limitanti la forza pratica, relativamente al grado di efficacia di questa, non risulta solamente dalla condizione intrinseca in cui si trova la forza pratica, e in cui si trovano le potenze: dipende oltracciò da delle condizioni esterne, e da due principalmente: 1.° dalla poca perizia che l'anima prese in muovere e reg-

---

(1) *Nam velle, adjacet mihi: perficere autem bonum, non invenio.* (Rom. VII). Il qual luogo viene spiegato da s. Bernardo così: *Jacet* voluntas, *ubi non suppetit* facultas (che è la forza pratica) Serm. LXXXVIII in Cant.

(2) Ivi.

gere le sue potenze; perocchè il muovere le potenze inferiori in gran parte è un'arte, come dicemmo, un' arte che l'anima apprende dall' esperienza; 2.° dalla poca celerità dell' operare della forza pratica, onde questa è prevenuta e sorpresa dalla celerità dell' altre potenze che con lei concorrono.

Di queste due circostanze si dee tenere gran conto, quando si voglia calcolare il potere di fatto che in un uomo ha la forza pratica della sua libertà: conviene massimamente tener conto della seconda, perocchè il trionfo della forza pratica assai sovente dipende dalla *prontezza* delle sue operazioni. Io mi riserbo di dar più sotto a questo punto importante tutto lo sviluppamento ch' egli si merita.

Intanto enumeriamo qui le potenze che possono venire in conflitto colla forza pratica e renderla inefficace ne' suoi sforzi, affine di ripigliar poi ciascuna d' esse per ordine, e considerare in qual maniera e per quali vie elle vengano a porre un limite alle operazioni della *forza pratica* dell'umana libertà.

Queste potenze sono: 1.° l'istinto animale, insieme colle sue passioni e colle sue abitudini; 2.° l' istinto spirituale, accompagnato pure da passioni, reminiscenze, associazioni, abitudini; 3.° il giudizio teoretico; 4.° il giudizio pratico; 5.° le volizioni generali ed abituali che risiedono in fondo all' anima.

Tutte queste potenze possono, date certe circostanze, sottrarsi all'impero della libertà, o vincere la forza pratica di lei: veggiamo come, e fin dove.

§ 1.

Primo limite, posto dall' istinto animale.

Quanto è alla relazione dell' *istinto animale* colla *libertà*, prima ci si presenta la dimanda, « quali sieno le operazioni dell' istinto animale considerato da sè solo ».

Or a vedere quanto s'estendano queste operazioni dell' istinto, converrà considerarlo non nell' uomo, dov' è associato colla volontà, e dove spesso rimane incerto se certi effetti appartengano all'istinto o alla volontà, alla qual ultima potenza si suole il più sovente attribuir nell'uomo anche i fatti dell'i-

stinto; ma ne' bruti, dove egli è solo, non accompagnato dalla volontà. Rilevatosi poi qual sia la sfera delle operazioni istintive ne' bruti, si potrà conchiudere a buona ragione, che anche nell'uomo, in quanto possiede la natura animale, l'istinto può fare altrettanto.

Or nel bruto il solo istinto produce tutti i movimenti, il camminare, il mangiare, gli atti quanti sono e le funzioni della vita animale. Dunque quando anche nell'uomo la volontà si rimanesse interamente oziosa, o assopita, o tutt'al più spettatrice, l'uom per questo non rimarrebbesi privo di attività esterna, ma camminerebbe, mangerebbe, e farebbe tutti gli atti e tutte le funzioni della vita animale, senza punto bisogno di volontà, ma condotto dal puro istinto.

Che se or noi facciamo entrare in azione anche la volontà, per questo l'istinto non viene distrutto, nè cangia natura, nè quanto alla sua intrinseca potenza può men di prima.

Quali dunque saranno le relazioni fra l'istinto e la volontà, e fra le operazioni dell'uno e quelle dell'altra?

Non potranno esser che tre: 1.° o la volontà lascierà operare l'istinto da sè stesso, rimanendosi ella semplice spettatrice; 2.° o concorrerà col suo potere e ajuterà l'istinto alle sue operazioni; 3.° ovvero finalmente attaccherà briga coll'istinto, e cercherà impedirne o modificarne l'azione co' suoi decreti.

Nel primo caso, il rimanersi inattiva la volontà potrebbe essere per due cagioni: o perchè ella approvi quello che fa l'istinto, nel qual caso ella non è veramente al tutto inattiva, ma consenziente, sebbene non influente con positiva azione; o perchè ella sia legata e impotente a muoversi, attesa la celerità e la veemenza dell'istinto medesimo. In quest'ultimo caso avvi una vera discordia fra l'istinto e la volontà, ma una discordia cotale, in cui l'istinto è di lunga mano prevalente, di maniera che non solo le impedisce il combattere contro di lui, ma per così dire le chiude anco la bocca acciocchè non zittisca a disapprovare quello ch'egli fa: laonde può questo caso classificarsi nella terza specie di relazione, cioè in quella in cui vi è lotta fra l'istinto e la volontà.

Nella lotta fra l'istinto e la volontà dicevamo che la vo-

lontà può soccombere; ma ella può anco vincere l'istinto: questa vittoria poi può aver per lei un maggiore o minor grado di difficoltà, secondo la minore o maggior vigoria della forza pratica.

Se noi dunque vogliamo enumerare i diversi modi onde l'istinto animale può nell'uomo prevalere alla volontà, vedremo agevolmente, che questa prevalenza può venire,

1.° Senza la presenza della volontà, quando manca del tutto la cognizione del partito opposto, come ne' primi movimenti de' bambini:

2.° Quando la volontà è presente, ma legata nelle sue operazioni, come nel sonno e nel sonnambolismo, in cui l'uomo sebben conosca talora ciò che fa, tuttavia non può giudicare delle proprie operazioni, nè operare secondo tali giudizj:

3.° Quando la forza pratica della volontà è del tutto sopraffatta e vinta dalla violenza e celerità dell'istinto. Qualche cosa di simile può succedere nelle vergini che ripugnanti soffron violenza, come quelle di cui parla s. Agostino, delle quali dice nella Città di Dio, che nulla era la colpa, anzi il merito pari alla loro infelicità; conciossiachè il ripugnare della loro volontà che le assolveva dal peccato, non impediva l'effetto dell'animale istinto.

Più chiaramente si può vedere avverarsi questo fatto dell'istinto, che sgagliarda intieramente la forza pratica della volontà, negl'idrofobi e ne' furiosi.

Un istinto irresistibile di mordere tutte le persone anche le più care che lor si accostano, sentono gl'infelici côlti da idrofobía; e pur tanto è lungi che il vogliano, che i miseri pregano istantemente tutti a starsene ben lontani, e nulla tanto gli appena e li crucia, quanto il vedersi assaliti da quella tristissima necessità di addentare e d'infierire nella gente.

Lo stesso dicasi del furore, il quale bene spesso non ha seco congiunta niuna oscurità di mente o irregolarità di ragionamento. Favellando di un di costoro, che avea in cura il dottor Pinnel nell'ospizio di Bicêtre, dice così: « Prima della sua « reclusione l'accesso di furore un giorno il colse in casa sua: « tosto ne avvisò la moglie che amava con tenerezza, e ap-

« pena, ebbe tempo il misero di avvertirla, la donna di darsi
« alla fuga onde sottrarsi ad una morte violenta. A Bicêtre,
« uguali accessi di furore periodico, uguali tendenze automa-
« tiche d'effettuare azioni atroci dirette talvolta contro il
« Soprintendente, di cui pur non cessa di encomiare le com-
« passionevoli cure e la dolcezza (1).

L'istinto, ove a tal segno si alteri, diviene indomabile alla volontà, ed io credo ch'egli possa rendersi sì morboso, sì fiero, per altrettanti modi quante sono le passioni animali le quali eccedono e trasmodano.

Ma in tutti questi casi (lasciando stare la causa di questo traboccar dell'istinto, la qual può esser proceduta da difetto di volontà anche libera), ne' tempi dell'accesso in cui l'istinto rompe, non è la volontà autrice dell'azione, ma ella si rimane spettatrice debole e trista, o talor anco forte e ripugnante, ma pur combattuta e oppressata!

La veemenza degl' istinti negl'idrofobi, ne' furiosi e nei mentecatti, trae da un principio morboso.

L'istinto trovasi talora pervertito e ammorbato fin dalla nascita. Si videro uomini portare degl' istinti irresistibili di cane, di gatto, di pecora e d'altri animali. Indubitatamente la composizione materiale de' loro corpi dovea aver ricevuto una somiglianza o analogia con quella di questi animali, e dovea modificare l'istinto vitale rendendolo simile a quello di questi animali medesimi. Arrecherò qualche esempio, acciocchè vie più chiaramente si vegga come l'istinto animale possa realmente soverchiare fino a certo segno la forza pratica della volontà.

1.° *Istinto di cane.* — Du-Clos nelle memorie secrete de' regni di Luigi XIV e di Luigi XV narra, che Enrico Giulio di Borbone figlio del gran Condé sentivasi talora sommamente inclinato a fare da cane, e in que' momenti egli toglieva ad abbajare di tutta forza. Da uno di questi accessi fu côlto un giorno nella camera del re Luigi XIV. La presenza del monarca potè comprimere alquanto la forza di quell'istinto, ma non distruggerlo. Gli fu forza ritirarsi verso la finestra, e spor-

(1) *Trattato medico filosofico sopra l'alienazione mentale* di Filippo Pinnel, Sez. III.

gendo fuor di essa la testa, far di gran forza a soffocare il romore dell'abbajamento al meglio che egli potesse, operandone però tutti gli atti cagneschi e i movimenti colla bocca. E non è egli evidente, che se la volontà avesse potuto vincerla sulle strane voglie di quell'istinto, l'avrebbe fatto in quel luogo di tutto suo potere?

2.° *Istinto di gatto.* — In una memoria del dottor Ruggeri professore della facoltà medica nell'Università di Padova mi ricorda aver letto la narrazione di una giovane, che avea de' singolari istinti simili a quelli del gatto, al qual animale mostrava ripugnanza insuperabile. Avendo ella contratto matrimonio, venne a conoscersi ciò ch'ella gelosissimamente fino allora avea saputo nascondere, cioè che una gran parte del suo corpo era coperta di un pelame somigliante a quel di gatto: il che fu cagione della soluzione di quel maritaggio.

3.° *Istinto di pecora.* — Il dottor Pinnel osservò l'istinto di pecora in una fanciulla idiota, e così lo descrive: « Nello spa-
« zio di due mesi e mezzo che rimase all'ospizio della Salpê-
« trière, provava una singolare ripugnanza a nutrirsi di car-
« ne, e mangiava con avidità le sostanze vegetabili come le
« pecore; le poma, l'insalata, il pane parea divorarsi, ed una
« focaccia particolare del suo paese che la madre talvolta le
« portava; non bevea che acqua, ed attestava alla sua foggia
« una viva riconoscenza per tutte le cure che la figlia di ser-
« vizio prendeva di lei; queste dimostrazioni di sensitività si
« limitavano ad articolare questi vocaboli *bè*, *mia zia*, nè
« altre parole potea proferire parendo mutola solo per difetto
« d'idee, giacchè quanto alla lingua sembrava ch'essa serbasse
« tutta la sua mobilità. Avea pure in costume di esercitare dei
« movimenti alternativi di estensione e di flessione di capo,
« appoggiando, a simiglianza delle pecore, questa parte con-
« tro il ventre di essa figlia di servizio in attestazione della sua
« gratitudine. Somigliante atteggiamento pigliava nelle piccole
« sue zuffe con altri fanciulli della sua età, ch'ella cercava
« di percuotere colla sommità della sua testa inclinata. In ba-
« lìa di un istinto cieco che s'avvicinava a quello de' bruti,
« non poteva infrenare i moti di collera, ed i suoi trasporti
« per le più leggeri cagioni, o anzi senza averne alcuna, an-

« davano fino alle convulsioni. Giammai non s'è potuto per-
« venire a farla sedere su di una sedia, a prendervi riposo, o
« a fare i suoi pasti, e dormiva col corpo voltolato sulla terra
« giusta il costume delle pecore. Tutto il suo dorso, i lombi,
« le spalle erano coperte d'una sorta di pelo flessibile e ne-
« riccio lungo un pollice e mezzo o due, e che s'accostava
« per finezza alla lana, il che formava un aspetto spiacevo-
« lissimo a vedere » (1).

L'istinto animale adunque riceve un cotale stampo speciale fin dalla nascita: porta seco una pendenza, un'attività speciale, una speciale irritazione.

Ma l'istinto vien medesimamente alterato ed eccitato anco da principj morbosi irritanti e incitanti che sopravvengono, come dicemmo, o dalle passioni, o dalle abitudini che contrae.

Quanto all'abitudine, un signore di nobile schiatta, ch'io potrei nominare, avea preso il vezzo di intromettere nel discorso ad ogni tre parole questo suono nulla significante *coro-de-coro-coro*, di che riusciva cosa spiacevolissima a udirlo favellare, nè tuttavia potè mai emendare in sè stesso quell'abito, che il facea tanto ridicolo nella società. Un altro tutt'ora vivente non può a meno di far colla bocca in presenza di chicchessia gli atti del pippare, e così frequenti e talor cacciati, che a parlare con lui, chi non sa di quella cotal sua convulsione delle labbra e della bocca, egli è la più nuova e spiacevole cosa. E d'altri simiglianti difetti abituali ciascuno potrà averne osservati ben molti, varj e stranissimi.

Noi abbiamo accennato di tutte queste mobilità istintive divenute più forti della volontà una comune cagione: « la somma mobilità di quelle estremità nervose, i cui piccoli movimenti suscitano la spontaneità degli istinti vitale e sensuale a produrre poi i movimenti grandi, che costituiscono quelle stranezze ». Quella somma mobilità non ha bisogno che di un leggerissimo stimolo ad esser messa in gioco; e questo stimolo talor procede dall'istinto vitale, talora dal sensuale (massime trattandosi di abitudini acquisite), a cui appartiene la fanta-

(1) Op. cit.

sia, alla quale non manca mai eccitamento, dandoglielo di continuo le sensazioni presenti associate colle passate, e la corrispondenza delle idee co' fantasmi.

Riassumendo adunque, l'istinto può sottrarsi all' impero della volontà, o vincerne la forza 1.° per una condizione speciale veniente dalla nascita, 2.° per una condizione morbosa acquisita posteriormente, 3.° per una piega ricevuta dalle abitudini contratte, 4.° per un esaltamento delle passioni animali, 5.° finalmente per queste cagioni associate variamente insieme.

Ma in questa vittoria dell'istinto animale sulla *forza pratica* della volontà convien distinguere accuratissimamente due casi diversi.

L'istinto può vincere rimanendo la volontà a lui contraria: in tal caso la volontà pone l'*atto elicito*, la semplice volizione, contro l'istinto: ciò che rimane vinto si è il solo *atto imperato;* conciossiachè la volontà non ha tanto di forza da far valere e riuscire quello che pur vuole. Fin qui la volontà è indebolita, ma non a pieno sedotta.

Ma l'istinto può di più piegare la volontà stessa, può non solo impedirle di operare sull'altre potenze, ma sedurla a dirittura, può persuaderle d'emettere un *atto elicito* ad esso favorevole. In tal caso la volontà è interamente soggiogata, perocchè non pure la volizione è resa debole e inefficace sulle potenze inferiori, ma ella stessa è captivata, ella stessa congiura insieme coll'istinto contro la propria libertà.

Ora se colle lusinghe sue giunge l'istinto a pure strappare alla volontà una volizione opposta alla legge morale, con questo la volontà pone sè stessa in uno stato d'immoralità. Noi di ciò dobbiam favellare più innanzi ampiamente, quando tratteremo come il *giudizio* stesso, non che l'istinto, si sottragga in certi casi alle forze della volontà. Imperocchè l'atto *elicito* della volontà, la volizione, ha sempre per base un giudizio, il giudizio pratico, come già altrove fu da noi detto (1).

Ma egli è uopo che noi seguitiamo a parlare di quella

---

(1) Convien vedere ciò che dicemmo sul giudizio pratico nei *Principj della Scienza Morale*, c. VI, e nella *Storia comparativa de' Sistemi intorno al principio della Morale*, c. I, e c. VIII, art. III, § 3-5.

prevalenza dell' istinto sulla volontà, che s' opera nel primo modo, cioè senza pervertire il giudizio pratico. Noi non dobbiamo contentarci ora di avere stabilito con de' fatti, che talora l' istinto animale vince direttamente la volontà, la quale indebolita, e côlta quasi da paralisi, il lascia fare a sua posta; noi dobbiamo di più descrivere la guerra che insorge fra queste due potenze, ed assistere alla crudele battaglia. Ma perocchè evvi anche un conflitto fra la *volontà* e l' *istinto umano*, e le leggi del combattere, gli sforzi delle due parti, e l'esito del combattimento tengono similitudine a quanto accade nella lotta fra la *volontà* e l' *istinto animale*, perciò noi torremo a descrivere unitamente gli accidenti di entrambi queste pugne, dopo che avremo accennato qualche cosa dell' insorgere che fa l' istinto umano contro la forza pratica della volontà.

§ 2.

Secondo limite, posto dall' istinto umano.

Anche quello adunque che abbiamo nominato *istinto umano*, la tendenza alla propria grandezza, alla società, alla gloria, alla scienza, la simpatia, l' amore, e l'altre diramazioni dell' istinto medesimo, inclinano da prima naturalmente la volontà, e si mettono talora in collisione con essa quando essa vorrebbe mantenere la legge dell' ordine assoluto ed oggettivo, che all' istinto umano come ad ogni altro istinto è del tutto incognita, perocchè si riman fuori della sua sfera.

L' istinto *umano* è più sollevato ed alto dell' istinto meramente *animale*; ma egli toglie i materiali delle sue operazioni in gran parte dalla stessa animalità. L' amore per esempio ha la sua parte materiale nell' inclinazione fisica dei due sessi; alla simpatia vengono somministrati i materiali in buona parte dall' immaginazione; l' amicizia confina talvolta coll' amore, e ne prende una cotal tinta che la rende più viva e animata, senza di che anch' ella vive di reminiscenze e d' immagini; la socievolezza trae l' esser suo dalla somiglianza della natura umana, e dai bisogni scambievoli, cose tutte che da' sensi ci vengono indicate; l' alimento della gloria è il suon

della voce, ond'è che suol pingersi la fama sonante la tromba; e così dicasi di tutte le altre inclinazioni soggettive dell'uomo, che tutte insieme prese sotto la denominazione d'istinto umano si raccolgono.

Nulladimeno, tutto ciò che somministra l'animalità non è pur altro che la *materia*. La *forma* dell'umano istinto viene posta dalla ragione; la qual lavora in modi ammirandi la materia datale da' sensi, la sublima, la trasforma, la amplifica, la spiritualizza, la divinizza. Egli è dunque una cosa essenzialmente diversa questo istinto umano che non ha confini perchè non li ha l'intelligenza, dal pretto istinto animale.

Di qui anco si vede, che l'istinto umano non può operare a quella foggia a cui opera l'istinto animale.

Questo opera del tutto ciecamente; ma l'istinto umano non opera senza un lume di ragione, perocchè egli è per essenza un appetito razionale. Di che anco avviene, che l'istinto animale colla violenza bruta de' suoi atti può sottrarsi non pure alla *volontà*, ma ben anco alla *ragione;* laddove l'istinto umano non può operare indipendente da ogni giudizio di ragione (1). Come avvien egli dunque, che questo istinto che noi chiamiamo *umano* venga in lotta colla umana volontà e talora la vinca?

Non può avvenir ciò in entrambi quelle due guise che abbiam distinte quanto all'istinto *animale*, cioè o indipendentemente dal giudizio pratico della volontà, o colla perversione di questo medesimo giudizio pratico. L'istinto umano non opera che sulla volontà, le sue inclinazioni non si possono conchiudere senza che la volontà v'acconsenta, egli non si rende effettivo se non mediante la volizione ch'egli determina, e però a condizione che intervenga un giudizio, perocchè, come dicemmo, la base di una volizione è sempre un giudizio. Dunque la bat-

---

(1) Nella Bibbia si trova assai chiaramente espressa la distinzione dei due istinti. S. Giovanni parla di una *volontà della carne* e di una *volontà dell'uomo* (*qui neque ex voluntate CARNIS, neque ex voluntate VIRI*). Che cosa significano queste due volontà, se non la volontà che ubbidisce all'istinto che noi chiamiamo *animale*, e la volontà che ubbidisce all'istinto che noi chiamiamo *umano?*

taglia dell' istinto umano non è propriamente colla *volontà*, ma colla stessa *libertà* della volontà: l' istinto umano cerca di corrompere la volontà, di piegare la sua spontaneità in onta della legge: la libertà vi si oppone: ecco la lotta di cui si tratta.

Noi ci proponiamo di parlare ben tosto di una tal lotta, perocchè ci proponiamo di parlare della pieghevolezza propria della facoltà del giudizio ponendo questa questione rilevante e delicata, « se il giudizio possa essere in noi irresistibilmente falsato ». Ma per ora noi non vogliam considerare l'*istinto umano* che come un cotal rinforzo dell'istinto *animale*, perocchè veramente questo viene incredibilmente ajutato, variato, aguzzato dall'operazione industriosa di quello.

Veggiamo adunque come questo *istinto animale* invigorito dall'*umano* venga alle prese colla volontà, e non di rado vinca la prova.

§ 3.

Cause della debolezza della volontà in lotta coll' istinto.

Qui si tratta di una debolezza di volontà *comparativa* alle forze dell'istinto. Questa debolezza dunque si fa tanto minor del bisogno, quanto da una parte crescono le forze dell' istinto, dall'altra diminuiscono quelle della volontà.

Perciò noi dobbiam considerare la debolezza della volontà da tutti e due i lati, dal lato dell' istinto, e da quello della volontà: dobbiamo considerare ond' è che quello s' irrita e s' avvigora, e ond' è che questa s' infiacchisce e vien meno.

E quanto all'istinto, egli è chiaro che si mostra più possente a sopraffare e vincere la volontà, più che acutamente punge, e più che celeremente opera.

Quanto poi alla forza pratica della volontà, convien considerare le due funzioni indicate di questa forza: la funzione degli *atti eliciti*, e la funzione degli *atti imperati* tendenti a muovere le potenze che soggiacciono di lor natura alla volontà. Perocchè vi ha un vigore della volontà che si spiega nella semplice volizione; e vi ha un altro vigore della stessa volontà, che si manifesta nel comunicare che ella fa il moto alle altre potenze: e quindi vi ha una doppia debolezza,

debolezza nella volizione semplice, e debolezza d'impero nel comunicare il moto alle altre potenze.

Dobbiamo svolgere brevemente tutte queste cagioni, sia dalla parte dell'istinto, sia dalla parte della volontà, onde quest'ultima non può tenersi contro agl'impeti e agl'insulti di quello. Ma cominciamo dal considerare il fatto stesso dell'uomo che nasce in questa vita, che si sviluppa, e osserviamo come fin dal principio il suo istinto trovasi indubitatamente alterato.

I.

Gagliardia e superbia dell' istinto, prima naturale, e poscia cresciuta dallo sviluppo ed esercizio di esso.

Non è solo un dogma del cristianesimo la sentenza, che l'uomo tragga dalla natura una imperfezione, un disordine morale. L'osservazione spassionata sull'infanzia e sul graduato sviluppamento del fanciullo dimostra chiaro una sproporzione fra l'altezza della vocazione morale a cui egli è chiamato con voce d'impero irresistibile, e le forze della sua volontà colle quali egli dee realizzare in sè stesso quella vocazione. Tutte le tradizioni più vetuste, tutte le credenze dei popoli, i simboli, i miti, dichiarano unanimamente che nella natura umana giace profondo un guasto morale, arcano, fatale. La filosofia del paganesimo è sempre convenuta su questo punto colle dottrine sacre e colle credenze popolari. Di qui fu che Cebete, nella sua celebre tavola, pose dinanzi all'uscio onde l'uom viene in questa vita, e le lusinghe danzanti, e gli errori, all'avvelenata coppa de' quali mettono il labbro tutte l'anime destinate ad entrar ne' corpi, e se n'abbeverano a larghi sorsi. Platone non dubita di predicare, che « nell'intimo dell'uomo si asconde un mortifero « assillo che lo tormenta e lo esagita, della qual sciagura fu« ron cagione antiche e inespiate colpe » (1). Pareva questo un

(1) *Non humanum te malum neque divinum ad sacrilegium vertit: sed exitialis quidam asilus a priscis atque inexpiatis flagitiis innatus hominibus circumagitans, quem cunctis viribus effugere debes.* De Legib. IX.

fatto evidente alle scuole più opposte: il cirenaico Aniceride d'accordo su questo punto con Platone insegnava, « doversi « l'uomo assuefare a tutte l'ottime cose a fin di vincere l'affe- « zione viziosa che trovasi in esso infusa ed inserita » (1). Simiglianti testimonianze sono frequentissime negli scrittori pagani che fiorirono innanzi Cristo. Niuna maraviglia, che ne' filosofi che scrissero dopo la venuta di lui, un sì doloroso vero trovisi vieppiù chiaramente contestato, principalmente nelle opere di Seneca (2) e di Plutarco, del qual ultimo basterà rammentare il brano seguente: « Fino dall'ora che noi nasciamo, una « certa fatale porzione di male si va mescendo per entro a « tutte le cose nostre. I semi stessi hanno seco la mortalità, « e son gran parte della cagione di questa miseria: di qui la « pravità dell'inclinazione, di qui i morbi, le cure, gli altri « fatali disagi che perseguitano i mortali » (3).

Benchè, non fa certo bisogno di provare coll'altrui autorità quello che la giornaliera esperienza ci mostra pur troppo sì chiaro, e che ci caccia negli occhi quand'anco noi nol vorremmo vedere, cioè che un istinto infedele fino da' primi suoi atti affascina il cuore dell'uomo e lo travolge nel male.

Le sensazioni piacevoli e gl'istinti naturali si mostrano tutt'altro che equilibrati alla potenza della ragione: colla loro vivezza e col lor cieco impeto illudono l'umanità fino da' primi momenti, promettendole più che essi non possano attenere: questa si mostra lor credula, e con tripudio s'abbandona al

---

(1) Diog. Laerz., Lib. II.

(2) Ved. *De Clementia*, Lib. I.

(3) *De Consol. ad Apoll.* — Dopo sei mila anni che questa verità fu riconosciuta e ripetuta, niuna maraviglia che vi avessero degli uomini che se ne mostrassero stanchi e annojati: niuna maraviglia che sembrasse ad alcuno di dover comparire scrittore originale cominciando un libro con questa nuova sentenza: « L'uomo nasce buono, e la società lo corrompe ». Veramente resterebbe a cercare onde la corruzione della società, onde gli uomini nascendo buoni formino poi una società corrotta (giacchè la società non è finalmente che gli uomini stessi insieme uniti), e corrotta in tutti i luoghi, in tutti i tempi. Per evitare il problema dell'origine della corruzione dell'uomo, Rousseau dunque si scontra in quello dell'origine della corruzione della società, non iscioglie il nodo, nè pure il taglia, ma lo trasporta altrove.

loro governo, vanamente sperante di felicitarsene: di qui rampollano le cupidigie, per le quali l'uomo vorrebbe goder più di quello che può, e da' sensi che l'hanno ingannato pretende e addimanda di continuo quello che non gli possono dare giammai. Pure egli non discrede ancora, e fa nuove esperienze; s'immerge più fondo nella sensualità: qui le cupidigie provocate, irritate, rispondono infierendo con un diletico non tanto reale quanto immaginario, che giunge a disfare lo stesso corpo umano: i selvaggi, che pur sono gli uomini della natura, bevono i liquori spiritosi fino a morirne. Che se questo eccesso trabocchevole non è manifesto tosto a principio (benchè l'ingordigia del cibo, e di certi cibi, si mostri per tempo smisurata ne' fanciulli), tuttavia non isfugge a chi attentamente considera che la vivezza delle sensazioni nell'età prima eccede, e che soggioga tutto l'uomo: destasi poscia un bisogno indefinito di sempre nuove sensazioni, un prurito morboso di soddisfarsi con esse senza trovarsene mai soddisfatto: il dominio della parte animale sull'intelligenza si conferma sempre più, e quella stessa parte animale mostrasi sconcertata, cieca, mal provvida, volta a distrugger sè stessa. Egli è troppo manifesto, che la volontà dee traviarsi in questo stato di violenza mediante un giudizio falso sul prezzo di quelle sensazioni che vanno fornite di una *vivezza* eccedente e fallace.

Oltracciò si consideri ancora la *celerità* de' movimenti del senso e dell'istinto, in paragone della lentezza di quelli della ragione.

Vi sono, egli è certo, de' momenti di tranquillità nell'uomo, ne' quali la sua intelligenza risplende al suo cuore siccome un bel giorno sereno: ma quegli istanti sì tranquilli non sono perpetui nè molti: succedono loro de' tempi di vertigine e d'interiore tumulto. Se avvi alcuno il quale non sia mai soggiaciuto allo strazio delle passioni, alla veemenza dello sdegno, alla subitezza dell'accoramento, al gelo della paura, all'estasi della bellezza, al delirio, al furore amoroso, ai movimenti efficacissimi della compassione, alla gioja della speranza; se v'ha chi non siasi consigliato giammai con queste nostre infide amiche nel suo operare in quel breve momento in cui esse consigliano l'uomo, e gelose chiudono l'uscio ad ogni altro consiglia-

tore, e'l consiglio loro è la stessa deliberazione bell'e fatta; costui solo potrà negarci che l'umana volontà non si trovi talora immensamente pressata, angustiata, prevenuta, senza luogo di ritiro, senza schermo, senz'armi valevoli a far difesa. Indubitatamente, che se l'uomo è l'autore egli stesso di questo suo stato, se si mise da sè in sì angosciose strettezze, dovrà egli renderne conto a chi fa giustizia. Ma ora qui noi trattiamo del fatto; e diciamo, che non solo la *veemenza* degli affetti, delle passioni, delle sensazioni, ma altresì la loro *celerità* e prontezza toglie alcuna volta il tempo alla volontà, e le strappa di mano quasi per sorpresa un consenso, che non ebbe valor di negare. Il delicatissimo poeta, che più acutamente forse che non facesse mai alcun altro osservò nel proprio cuore la guerra di un amor gentile ed alto come il suo intelletto, e con inarrivabil dolcezza la venne fuori significando, incolpa spesso dell'error suo quella subitezza di passione, che gli tolse il tempo di ripararsene; della sua virtù, che gli s'era accolta e ristretta al cuore per farvi sue difese, dice così:

« Però turbata nel primiero assalto
« Non ebbe tanto nè vigor nè spazio
« Che potesse al bisogno prender l'arme,
« Ovvero al poggio faticoso ed alto
« Ritrarmi accortamente dallo strazio,
« Del qual oggi vorrebbe, e non può aitarme ».

Violenza dunque e *celerità* (1) sono i due caratteri dell'operare dell'istinto od animale od umano. Essi sono inerenti alla natura dell'azione istintiva, ma questa violenza e questa celerità di moto cresce per l'abitudine: or quale è la causa di questo crescimento?

---

(1) Non è che la *volontà* per sè operi meno celeremente dell'istinto: ciò che la ritarda si è l'intervento della *deliberazione* che precede alla volizione ogni qualvolta vi hanno più motivi contrari di operare, ciascuno valido per sè a muovere la volontà. Quando adunque non avvi deliberazione a farsi nè elezione ma solo moto spontaneo, la volontà opera colla subitezza dell'istinto.

Quanto al crescere della violenza e della veemenza giova distinguere le facoltà passive, che son quelle de' sentimenti, dalle facoltà attive.

Le *facoltà attive* indubitatamente crescono di valore mediante un moderato esercizio anco allorquando le *facoltà passive* sembrano attenuarsi. Così se in caso di epidemia o di contagio più medici ugualmente desiderosi di soccorrere l'umanità languente sono chiamati a curare gl'infermi, si osserverà forse ne' più giovani un sentimento più vivo di compassione che appartiene alla potenza passiva del sentire; ne' vecchi tuttavia si ravviserà una maggiore intrepidezza, attività e costanza, benchè mostrino provar meno di sensibile compassione. In questi ultimi dunque egli sembra che siasi diminuito coll'età il sentimento accrescendosi in pari tempo l'attività della beneficenza, che in essi vien tratta all'atto mediante de' sentimenti meno vivaci, e pur non meno operativi (1).

Se si considerano le *facoltà passive*, egli è vero che le fibre corporee si fiaccano sotto la continua azione degli stimoli e si rendono meno atte a produrre la sensazione che dimanda un movimento e però un passaggio, e non uno stato costante ed uguale. Ma se l'azione degli stimoli non continui oltre il dovere, ma intermetta sicchè lasci luogo alla fibra stessa di riprendere il suo stato primitivo e naturale, deesi distinguere

---

(1) Tuttavia non è irragionevole dubitare se nel vecchio i sentimenti benevoli siano veramente men forti che nel giovane. Ciò che può ingannare in questo giudizio si è la legge da noi ancora osservata, la qual domina in tutta la teoria della sensitività, la legge dico che « i sentimenti son più vivi e chiamano più a sè l'attenzione di chi li prova più che sono parziali e superficiali, quando all'opposto rendendosi universali, diventano meno atti a farvi sopra riflessione, nel tempo che pur si mostrano più efficaci a muovere instintivamente alle operazioni ». Così l'uomo in nutrendosi si regge assai più, nella scelta de' cibi, secondo le segrete indicazioni di quello che noi abbiamo chiamato *sentimento alimentare* che è più generale e meno osservato, che non sia secondo il *senso del sapore* che è al tutto parziale, e quasi esclusivo oggetto dell'osservazione e del ragionamento al comune degli uomini. Ora ne' benefici il sentimento di umanità che li governa io credo che si renda più universale e più profondo, più che esercitano l'opere della beneficenza, rendendosi però meno vivo in essi, ma più efficace.

allora fra le sensazioni dolorose e le piacevoli: imperocchè l'istinto tende a goder di queste e ad evitar quelle. Ravvigorendosi dunque l'istinto accade che le sensazioni piacevoli ci si rendano più forti e vive; e che all'incontro si diminuisca il grado di dolore che ci recano le sensazioni moleste. Per questo sopra gli uomini voluttuosi il piacere acquista un predominio irresistibile; e in quelli all'incontro che lungamente soffrono, pare che mediante l'abitudine si vada scemando continuamente la gravezza de' mali.

La ragione onde l'uso che si fa delle facoltà di sentire suole aumentare il grado di vivacità delle sensazioni piacevoli, e diminuir quello delle sensazioni moleste dee cercarsi nel concorso dell'anima stessa alla produzione de' sentimenti, e non nella organizzazione materiale della fibra. Questa dovrebbe tenere una legge stessa di aumento o di diminuzione di sentimento tanto per le sensazioni piacevoli, quanto per le spiacevoli. Ma l'attività dell'anima che noi abbiamo chiamato *istinto sensuale* tutta consiste nell'andar in traccia del diletto rifuggendo da ciò che è doloroso. Richiedendosi adunque alla produzione del sentimento il concorso dell'attività dell'anima, questa dall'esperienza impara a mettere un grado maggiore di sua attività nella produzione de' sentimenti piacevoli, e all'incontro a sottrarre il più che possa di sua attività nella produzione de' sentimenti dolorosi (1).

Nella stessa definizione adunque dell'istinto sensuale si trova la spiegazione dello scemarsi la vivacità de'sentimenti dolorosi, e dell'accrescersi quella de' sentimenti piacevoli per l'abitudine: perocchè l'istinto sensuale non è che « il movimento natural dell'anima verso il dilettevole e a ritroso del molesto ». Lo stesso venir meno adunque del grado di dolore, a cui l'uom si assuefa, dimostra non minuita, ma cresciuta la potenza dell'istinto sensuale: ch'egli è in virtù di questa sua potenza cresciuta, che l'anima giunge a fuggire almeno in parte al dolore. Or poi se coll'esercitarsi l'istinto cresce di forza, con ciò rimane spiegato anche il rinforzarsi delle potenze attive, perocchè l'istinto è appunto l'attività dell'anima.

(1) Ved. add. L. II, Sez. II, c. I.

Il che vale quanto al grado della *veemenza* dell'istinto: ora in che modo, e per che cagione, mediante l'esercizio, cresce il grado di *celerità* dell'operare istintivo?

Qui conviene attentamente osservare, che le facoltà attive si sogliono trovare in varj stati di maggiore o minore potenzialità. Cioè a dire, la facoltà attiva come è data nell'uomo a principio dalla natura è in uno stato di potenzialità molto rimota dall'atto, di guisa che ella non esce dalla sua condizione di potenza al vivo atto se non passando per una cotal serie di gradi o stati fino che giunge all'ultimo che è quello appunto che si dice l'atto, od anco l'atto secondo. Ora in tutti i gradi di attività che passano fra la mera potenza e il mero atto la facoltà si può fermare e trovare un suo stato o modo di essere. Egli è dunque evidente, che quanto più la potenza è attivata, cioè quant'ella si trova in uno stato più prossimo all'atto, dee riuscire più pronto altresì e più facile il suo uscire in quell'atto; perocchè il passaggio dallo stato in cui si trova all'atto è più breve, essendo ella già in una cotale abituale attuazione che s'approssima all'atto compiuto. Or l'uso o sia l'esercizio della potenza la trae sempre più fuori della sua potenzialità e la mette in un'attività maggiore a cui manca assai meno per divenire atto perfetto. A questa cagione poi s'aggiunga l'altra dell'avidità cresciuta dell'anima verso il dolce delle sensazioni grate sperimentate, e a ritroso delle ingrate; che non poco spinge e caccia più e più la foga dell'istinto che precipita alla sua operazione.

II.

Debolezza della volontà contro all' istinto.

Ma dall'altra parte or veggiamo come la volontà possa o non possa tener fronte ad un istinto che punge con tanta vivezza e con tanta urgenza e celerità.

Già noi dicemmo che la volontà è di natura sua mobilissima e cedevolissima, e che per molto tempo nel fanciullo non fa che cedere e servire all'istinto, umile essa altrettanto quanto l'istinto è superbo. Non potrebbe fare altramente, perocchè disarmata. Quella che fabbrica l'armi alla volontà

è la ragione; e la ragione ha due qualità, che sono appunto le opposte a quelle dell'istinto; ell'è di natura sua *fredda*, e *tarda* ne' suoi lavorii.

Convien qui osservare, che l'armi che la ragione può somministrare alla volontà a fine di reggere e governare moralmente l'istinto stesso, non possono mica esser tosto belle e fabbricate fino dalle prime operazioni della ragione medesima.

Co' primi suoi passi l'umana ragione non fa che prepararsi al gran lavoro; giacchè in qualsivoglia artificio prima si dee apparecchiar l'officina e gli stromenti necessarj, e poi venire al lavorío dell'opere.

I primi fatti della ragione, noi lo vedemmo, sono le percezioni e le idee specifiche delle cose. Ma il principio morale col quale la volontà dee regger gl'istinti, non comincia a risplender nell'anima se non allora, che avendo la ragione percepiti degli esseri intelligenti, ell'è venuta anco a riflettere ch'essi debbono esser trattati secondo la lor dignità, checchè ne costi all'istinto. L'istinto, cieco come egli è, non bada punto a nuocere a chicchessia, purchè giunga a soddisfare sè medesimo. Ma tostochè nell'umana mente fa sua luminosa apparizione quella norma del giusto e del retto, che prescrive doversí dare a tutti il suo, secondo l'ordine assoluto ed eterno degli enti; incontanente la ragione s'accorge degli sregolamenti degl'istinti, e riprende della sua cedevolezza la volontà, e la richiama dalla via dove traviata correva, e l'infrena, insegnandole che è già venuto il tempo per lei da pur conoscere la propria sua dignità, è venuto quel tempo in cui ella non dee più ubbidire dietro al capriccio istintivo, ma comandare e governare.

La volontà allora uscita di minorità è salita al trono. Da quell'ora si svolge in questa potenza una nuova efficacia, ond'essa diviene autrice delle azioni dell'uomo: niente si dee più fare nel suo regno, se non di suo volere e consenso: e il suo volere, il suo consenso, non dee essere che per la giustizia e per la virtù.

Ma acciocchè le sia possibile preferire la strada della giustizia e della virtù all'altra delle lusinghe, per la quale ha già dati alcuni frettolosi passi, e dove pur la trae lusinghevol tendenza di

natura, le è necessario che apprenda per un bene maggiore il seguire la norma del retto di quello che sieno tutti gli allettamenti degli altri beni soggettivi. Ora ecco qui scontro di grave difficoltà: da una parte beni sensibili, sperimentali, di cui l'uomo prova l'azione reale e vivissima; dall'altra una semplice norma, una fredda legge che, come l'ago magnetico a que' che navigano, mostra il corso che dee tener la nave, ma non le dà alcuna spinta per ire innanzi. Una cosa sola però afferma costantemente la ragione: che questa norma è d'un pregio supremo, che niente la muta, niente la vince, prescrive, e, si faccia o no, ella non soffre nè cessa dal prescrivere, e con egual forza; se non che la prescrizione pe' disubbidienti si cangia in decreto di condanna. Questa natura altissima della legge è il punto fermo ove la volontà può pontar la sua leva: ed è da questo punto immobile ch'ella trae la potenza di superare e di spregiare tutti i beni sensibili, sebben presenti, reali ed attivi sopra di lei. Cioè a dire, ella può rendere più possente sopra sè stessa l'autorità della legge, che non sia la lusinga delle cose che alla legge si oppongono; può far sì, che a sè il seguitare la legge diventi un maggior bene, che non sieno tutti gli altri beni che fossero presti di affluire a lei, ove la legge venisse violata. Egli è questo un crescere la forza de' beni sopra la propria volontà: e in questo poter percepire de' due beni l'uno, qual più le piaccia, come un bene praticamente maggiore, consiste appunto quella forza, nella quale principalmente giace l'efficacia della *libertà*.

Riassumendo dunque le cose dette, l'operazione colla quale la volontà consente di quietarsi in questo o in quel bene risulta da due elementi: 1.° dall'azione naturale sulla volontà del bene conosciuto, opinato, sperimentato; e da questa parte la volontà è *passiva*; 2.° e dal consenso della volontà, senza il quale l'operazione di essa volontà non è conchiusa; e da questa parte la volontà è *attiva*.

Di più, questo consenso è *spontaneo*, ovvero è *libero*: è spontaneo, se non resiste a ciò che trae naturalmente la volontà, se cede ad una impressione sola, o fra più impressioni alla più forte: è libero, se si contrappone all'alletta-

mento disordinato, se spiega quel dominio, di cui si dice nella Scrittura, « Sotto di te sarà l'appetito tuo, e tu lo « signoreggerai ».

Ora questo dominio non può spiegarsi se non a condizione, che la volontà percepisca tanto del lume della verità, tanto ne sperimenti, da doversi persuadere praticamente, ch'egli val meglio di tutto insieme il cumulo de' beni soggettivi. Ma acciocchè l'uomo giunga a comporsi questa potente persuasione, e a sgagliardire con essa l'oggetto contrario che vivamente il ferisce e il trae sensibilmente, gli è pur bisogno (parliam sempre delle sue forze naturali) di adoperarvi intorno alcun *tempo*, non può farlo in un istante; chè la bellezza altissima della virtù non s'appercepisce con certo grado di vivacità per lo più, se non mediante lungo ripensamento ed esercizio; e in generale può dirsi, che l'*attenzione*, la *meditazione*, la *contemplazione* dei pregi delle cose, è quel mezzo di cui suol servirsi la volontà naturale a rinforzare la percezione de' pregi delle cose, e renderli all'uomo più presenti, più operativi: giacchè l'azione che l'uom riceve da' beni ch'egli conosce, non è in ragione de' beni come sono in sè stessi, ma de' beni come s'apprendono, si opinano, si sperimentano, come sono in una parola nel senso, nell'animo, nell'intendimento, nella persuasione dell'uomo. Ma di nuovo, a far questi atti si addimanda tempo; chè la volontà anch'ella quaggiù non opera che nel tempo. Di che avviene, che essa volontà, acciocchè possa armarsi di questi stromenti dell'attendere con intensità, del meditare con sagacità e diligenza, e del contemplare con tranquillo e amoroso sguardo, dee prima di tutto avere tanta virtù in sè stessa, da pur rattenere per qualche poco il consenso da quell'oggetto sensibile che sì la urge e la pressa, e glielo dimanda importuno. Cioè, prima ch'ella tolga a deliberare a qual de' due oggetti, l'uno più stimolante, e l'altro meno ma più autorevole, ubbidisca; dee poter porre seco medesima quest'altro partito: « se convenga di tosto consentire, o più tosto di attendere, dando luogo a deliberazione ». Ora questo è ciò ch'ella non può far sempre; questo è ciò che supporrebbe in lei mente serena, quando bene spesso ella è in tumulto ed opera all'impazzata.

Pur troppo può avvenire, ed avviene, che lo stimolo agisca

con tanto d'acume e di urgenza, che pria la perturbi, poi anco tragga a sè tutta affatto l'attenzione dell'anima, e in questa maniera egli diventi infinito rispetto alla legge, la cui voce non si sente più che come un suono lontano, e finalmente svanisce per esserle tolta ogni attenzione. In questo caso l'opposizione della legge è come se non fosse, è annientata, la volontà è come incitata e mossa da uno stimolo solo, e però a quella banda si muove spontaneamente, cessando ogni resistenza. In tali momenti la sospensione dell'assenso non ha luogo, la volontà è cacciata, determinata. Basta por mente, a veder quanto sia vero il fatto che io descrivo, a' primi moti delle passioni, che sono giudicati comunemente irresistibili; perocchè in quell'istante sfuggevole in cui essi hanno luogo, la lor prevalenza sulla volontà è cotale, che sottrae il tempo alla riflessione e ad ogni sospensione, e la volontà si muove in essi tosto con movimento spontaneo, irriflettuto, sorpresa dalla rattezza dello stimolo, che in quell'atomo di tempo tutta tira a sè la forza dell'anima, rapendola da ogni altra considerazione. E come ne' moti primi la forza totale dell'anima s'accumula in un istante da una parte sola; così pure nel caso che questa forza totale s'accumuli per gradi ed esauriscasi da un lato, l'annullamento dello stimolo contrario è già fatto, il consenso della volontà è irreparabile (1).

---

(1) Si osservi attentamente il progresso qui accennato dell'atto della volontà. Dico, che talora l'atto della volontà passa per tre stadj diversi. Il primo necessario, viene costituito dall'*inclinazione naturale* verso tutti i beni o partiti in tra cui ella può scegliere. Succede a quello un secondo stadio di *elezione*, in cui la volontà si muove ad eleggere liberamente. A questo sopravviene il terzo, in cui la volontà non è più solamente *inclinata*, o *deliberante*, ma è già *determinata* ad un partito: da questo punto non è più libera. Ora il passaggio a questo ultimo stadio nasce sempre mediante « l'attenuamento dell'azione sulla volontà di tutti gli stimoli o beni in concorrenza, eccetto quella dello stimolo *vincitore* »; la quale è divenuta sì forte, sì prevalente, che oggimai il valor degli altri è reso *nullo* relativamente al suo. Or questo *attenuamento* successivo di tutti gli altri stimoli, e questa *prevalenza assoluta* di uno, si fa egli per *libertà*, o si fa per *necessità?* Rispondo, talora per un modo, talora per un altro. Certo, molto spesso si fa per libertà; ma chi potrà negare, che nel caso, per esempio, de' mentecatti, un impulso d'istinto animale non

Ma noi dobbiamo entrare più addentro in questo difetto della volontà che abbiam chiamato *debolezza*, dobbiam cercarne l'intima natura.

Già dicemmo, che nelle azioni libere l'*elezione* precede a tutto ciò che fa la volontà, e applicammo il nome di *forza pratica* alla forza esecutiva della libera elezione. In questa forza pratica sta il nerbo e il *vigore* della libertà, che gli scrittori ecclesiastici hanno sempre distinto dalla semplice elezione. Non sarà inutile recar qualche loro testimonianza, acciocchè anco qui si vegga, come le dottrine che noi caviamo meditando sulla natura umana, trovino una mirabile consonanza nelle più venerande tradizioni.

Il sesto Concilio generale, tenutosi a Costantinopoli, fa consistere in questo *vigore* l'integrità della libertà umana (1). Isidoro di Siviglia, distinguendo la semplice *elezione* dal *vigore* della libertà, dice espressamente, che l'uomo scaduto pel peccato originale « perdette il *vigore* dell'arbitrio, ma non però l'*elezione* » (2).

La *debolezza* dunque di cui noi dobbiam far l'analisi appartiene alla forza pratica, sebbene passi un intimo nesso fra questa forza pratica e l'elezione medesima.

Ora abbiamo detto anco, che la forza pratica si spiega da prima nella semplice volizione, nell'atto elicito, e di poi nella potenza che esercita la volizione sulle altre facoltà

---

si mostri sovente sì violento, sì improvviso, che dia irreparabilmente la spinta alla volontà, e faccia tracollare il suo giudizio e la sua operazione a' maggiori errori, alle maggiori stranezze?

(1) *Nihil aliud constituit humanae substantiae integritatem, nisi essentialis voluntas, per quam liberi arbitrii VIGOR in nobis designatur.* Concil. Constantinop. III, an. 680, in exclamatorio serm. ad Constantin. Imperatorem.

(2) *Postquam vero seductione serpentis cecidit* (*homo*) *a naturae bono, perdidit pariter et VIGOREM ARBITRII, non tamen ELECTIONEM.* Isid. Hispal. *De Doctr. et Fide*, XX. Il celebre Arcivescovo di Magonza Rabano Mauro, due secoli dopo, trasportò le parole di s. Isidoro nella sua grand'opera intitolata « Dell'Universo », dove al Lib. IV, cap. X, si legge appunto: *Postquam homo seductione serpentis per Hevam cecidit, naturae bonum perdidit pariter et VIGOREM ARBITRII, non tamen ELECTIONEM.*

inferiori, nell'atto imperato. Convien dunque considerar la *debolezza* della volontà tanto nella semplice volizione, quanto nell'impero che ella esercita sopra l'altre potenze. La debolezza della volizione ha una grandissima influenza sul disubbidire delle altre potenze alla volontà; ma non può negarsi, che anche indipendentemente dal difetto della volizione, viene limitato il dominio della volontà dalla mala disposizione delle potenze medesime a lei soggette, le quali ricalcitrano a lasciarsi da lei maneggiare. Laonde la *difficoltà* di operare il bene, di cui parla s. Agostino come di una ferita contratta dall'umana natura pel peccato originale, dipende non meno dalla fiacchezza della volizione, che dall'insolenza dell'altre potenze, che sconnesse a quella si sottraggono.

A. *Debolezza della volontà quanto all'atto elicito.*

Veggiamo adunque prima da che dipenda la debolezza della *volizione* semplice.

Si consideri di che volizione si tratta: trattasi della volizione del bene. La questione che proponiamo si è, « perchè costi tanto all'uomo il volere fortemente il bene ». Vogliam prescindere qui dalla causa principale di questa difficoltà, il portar l'uomo la volontà inclinata al male per natura, di cui abbiam parlato: vogliam prescindere altresì dalla seduzione delle cose esteriori: vogliam solo indagare le cagioni interne alla volontà stessa, i difetti intrinseci, onde le riesce spesso così arduo il porre un atto forte e deciso pel bene.

A tal fine si dee analizzare la *volizione*. La volizione si appoggia sopra un *giudizio* come sopra sua base. Certamente un *giudizio* è la prima parte della volizione, un giudizio pel quale l'uomo dichiara a sè stesso un dato partito essere il migliore, esser preferibile al suo contrario. Questo *giudizio* è il nodo che congiunge la *volizione* coll'*elezione*, è l'immediato oggetto dell'elezione medesima: cioè l'uomo delibera, elegge di fare più tosto un giudizio che l'altro: fatta l'*elezione* di giudicare più tosto in un modo che in un altro sul prezzo de' due partiti in tra i quali si dee eleggere, fassi il *giudizio:* con questo giudizio è incoata la *volizione*,

ella lo seguita come la linea seguita dopo il punto da cui comincia.

Questa analisi è importante. E anco qui, come a noi è sommamente grato il sapere, che quello che noi liberamente pensiamo, il pensarono altresì gli uomini che prima di noi vissero, prima di noi meditarono; ci sia concesso di confermare una tale analisi colle autorità de' nostri maggiori. L'afferrar bene come un *giudizio* sia il *termine* prossimo della elezione e il *principio* della volizione, è cosa che esige qualche attenzione di mente. Laonde il sapere che ella fu conosciuta prima di noi e fermamente stabilita, non può che aggiungere una riprova assai confortante all'opinion nostra, e rassicurare i nostri passi nel cammino della verità.

Primieramente, il dare alla libertà il nome di *libero arbitrio*, dimostra il comun sentimento credere che l'atto della libertà sia per essenza un giudizio; giacchè la parola latina *arbitrium*, traducesi in italiano acconciamente con quella di *giudizio*. Quindi è, che uno scrittore che viveva sei secoli prima di noi, spiega questa frase, *libero arbitrio*, così: «Si dice *libero*, « a cagione della volontà che è libera e scevra di necessità; e « si dice *arbitrio*, perchè la ragione *giudica* e discerne quello « che appetisce la volontà » (1). Cassiodoro parimente, sette secoli innanzi dell'autore citato, descrivendo l'atto col quale l'anima si delibera a volere, dice: « Collocata l'anima in « alto luogo quasi sedente *pro tribunali*, vedesi essere la mo- « deratrice de' proprj appetiti, *giudice* del bene e del male, « discernente le cose dubbie, e rigettante da sè le noce- « voli » (2). Onde avviene, che il libero arbitrio si chiami anche dagli scrittori l'*arbitrio della mente*, o la *libertà della mente* (3);

(1) *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis : liberum dicitur, propter voluntatem quae libera est et sine necessitate ; arbitrium, propter rationem, quae ea quae voluntas appetit, arbitratur et discernit.* Cesario d'Heisterbach, Lib. VIII, c. XLIV.

(2) *Anima in edito constituta quasi pro tribunali sedens, appetitorum suorum noscitur esse moderatrix, boni malique JUDEX, ambigua discernens, noxia respuens.* De An. Cap. XV.

(3) — *ad mentis arbitrium.* Hieron. in Is. c. LV. — *Quin etiam arbitrio mentis gaudere dedisti.* Cl. Maurus Victor, in Praef. Genes.

poichè, come dice Gregorio di Nissa, « la libera elezione ri-
« siede nella libertà della mente e del pensiero » (1). Laonde con ragione Teodoro di Ancira dice, che « l'uomo non è li-
« bero per altro, se non perchè è libero il suo *giudizio* » (2). Dionisio Cartusiano rende pure della libertà dell'uomo la ragion medesima, dicendo: « L'uomo opera in virtù del *giudi-*
« *zio*, perocchè conosce le cose secondo il loro concetto, ed
« opera liberamente, perchè giudica di checchessia raffron-
« tando insieme il pro e il contra, e in tal guisa può piegarsi
« dall'una parte o dall'altra » (3). Sicchè se il poter determinarsi a portar l'uno o l'altro giudizio delle cose è ciò che rende libera la nostra volizione, dunque la nostra libera volizione s'appoggia ad un giudizio, si regge sopra l'atto del giudizio quasi come sopra sua base. Questo è ciò che si tenne sempre dai savj, e che facea scrivere fin dal secondo secolo della Chiesa: « Essendo libero all'animo di piegare il suo giu-
« dizio da quella parte che vuole, e di scegliere quella strada
« che avrà giudicata migliore, egli è pure evidente che v'ha
« negli uomini la libertà dell'arbitrio » (4).

Tutta la forza dunque onde la libera volontà può combattere contro la seduzione delle passioni, si racchiude in un *giudizio*, che è fondamento e principio della *volizione*: in un giudizio, col quale la volontà dichiara e stabilisce, che valga meglio il tenersi dalla parte del giusto e del retto, che non sia da quella del dolce e dell'allettevole. Nè basta che il giudizio dichiari ciò quasi speculativamente, ma l'uomo dee per-

---

(1) *Liberi arbitrii libera electio — sita in libertate mentis et cogitationis.* Orat. cathech. c. XXX.

(2) *Tu autem productus es liber, facis quod lubet, necessitatem quae te vi impellat nullam pateris: liberum est animi tui judicium. Sol famulatur necessitati: homo sententiam sortitus est liberam.* Hom. in Natal. Salvatoris.

(3) *Homo autem agit ex judicio, quia ex ratione rei cognoscit, et libere, quia per rationis collationem de aliquo judicat; sic in utramque partem ferri potest.* Summa ortod. Fid., art. CXV.

(4) *Quia liberum est animo in quam velit partem declinare judicium suum, et quam probaverit eligere viam, constat evidenter inesse hominibus arbitrii libertatem.* Recognit. Lib. III.

suaderne sè stesso; perocchè in questa facoltà della *persuasione* sta principalmente l'alta forza pratica del giudizio. Sicchè nel giudizio stesso si convien distinguere due elementi, la *sentenza* o conclusione del giudizio, e la *persuasione* profonda più o meno che induce in noi questa conclusione. E l'una e l'altra di queste due cose è in gran parte l'opera del libero arbitrio. E quanto alla *sentenza*, vien confermato dalle autorità addotte; quanto poi alla *persuasione*, s. Girolamo insegna espressamente che essa viene da noi, dal nostro consenso (1); ed altre autorità potrebbero addursi a provare lo stesso (2).

Il giudizio adunque deliberato sul doversi preferire il giusto e l'onesto al lusinghevole e al turpe, acquista una forza maggiore sulla volontà 1.° dal modo più perfetto con cui è pronunziata la *sentenza* o conclusione, 2.° dal maggiore sforzo che fa l'anima di *persuadersene* più intimamente, di farsi penetrare quella sentenza nelle midolle, e così renderla operativa nel fondo dell'uomo.

In quanto alla *sentenza* che pronuncia l'anima in favore del giusto e dell'onesto, ella è più perfetta, più che altamente ne pronuncia e che dispensa alla giustizia un seggio sublime su tutte le cose transitorie o soggettive; nel che non si può mai eccedere; perocchè la giustizia è infinita di dignità e di bellezza, nè tiene proporzione nè manco di lontano con tutte l'altre cose dell'universo, le quali al suo paraggio, da lei scompagnate, son meno che fango. Indi è, che, come dicemmo, la dignità ed autorità infinita della legge è fonte inesausto, onde la volontà può attignere sempre più di forza contro agli allettamenti istintivi: più che ci pensi, più se ne innamora.

Ben qui può proporsi una question singolare: « se la legge

---

(1) *PERSUASIO non est ex eo qui vocavit nos, sed ex nobis qui vel consentimus vel non consentimus vocanti.* In Ep. ad Galat. c. V. — Ma questa *persuasione* nell'ordine delle cose soprannaturali non potrebbe mai nascere senza la grazia.

(2) Nel libretto de' precetti della educazione regia di Emmanuele Paleologo, c. XXVIII, vi ha pure questa sentenza: *In hominis arbitrio situm est ut PERSUADEATUR.*

morale si manifesti a tutte l'anime umane da prima con egual luce ».

Io credo che il grado di luce, onde la legge risplende, da prima nell'anime, varj anche nell'ordine naturale, almen nello stato presente dell'umanità.

Si noti però bene: dico che varia la luce in cui la legge mostra la sua bellezza, la sua dignità; ma insieme dico, che l'autorità della legge si mostra uguale per tutti ed a tutti, ugualmente assoluta, ugualmente indeclinabile, impassibile, eterna; perocchè tutte queste sono proprietà essenziali della legge del giusto e dell'onesto, e senz'esse non vi sarebbe quella legge. Di qui viene, che sebben tutti sentano ugualmente d'esser dalla legge obbligati, non tutti però abbiano uguale facilità e prontezza di rendere quella legge potente stimolo alla propria volontà, ma quelli ne hanno più, che dotati da natura quasi direi d'uno sguardo più puro ed aquilino, più prendono e libano alla prima veduta del divino raggio della giustizia.

E qui egli è degno di considerazione, come sebben gli uomini sieno spesso impotenti a vincere colle naturali lor forze le proprie cupidigie, tuttavia presumono sempre di sè più che non possano; e giace nel fondo dell'animo di ciascuno una credenza fermissima di esser libero a poter fare ugualmente il bene ed il male anco là dove è il contrario, credenza che viene sol temperata alquanto dalle sperienze continue della propria debolezza morale negli uomini riflessivi.

Questa credenza eccessiva alla propria libertà deesi indubitatamente all'autorità della legge, e alla natura razionale dell'uomo.

Perocchè, quanto alla legge, ella mostra la via che l'uom dee percorrere, e quanto prescrive ha una necessità morale inflessibile, indeclinabile. Ora l'uomo non potrebbe credere alla propria impotenza di uniformarsi alla legge, senza darsi giù nel massimo avvilimento, e riputarsi disperato di conseguire qualsiasi dignità morale: dalla quale opinione egli abborre per natura, più che da qualsivoglia altro male. Piuttosto adunque di pensar così male di sè, dà fede alla propria libertà; perocchè non gli resta se non l'uno o l'altro de' due partiti. D'altro lato, la propria natura razionale lo

conduce anch'ella a credere alla propria libertà. Perocchè gli insulti e le seduzioni che si ordiscono contro alla volontà umana a fine di depravarla e di piegarla al male, non vengono propriamente dall'ordine razionale, ma insorgono dalla parte bassa dell'uomo. Ora quella regione in cui si manifesta la legge, e in cui nasce l'opinione della libertà, non è altra che la regione dell'intelligenza. L'uomo adunque come essere intelligente non può a meno di considerarsi libero, perocchè veramente entro i confini di questa regione egli ed ha la libertà, e niente osta e contraddice all'esercizio della libertà. Quindi è, che gli scrittori fanno scaturire la libertà dall'intelligenza, e parlano di questa come di una conseguenza di quella (1). La coscienza dunque della propria libertà, e delle forze di questa libertà, è propria dell'uomo in quanto egli è un essere intelligente. Questa è una coscienza ancora speculativa. Ma quando l'uomo piglia ad operare, egli non opera mica solamente con una parte di sè stesso, ma con tutto sè stesso; non è mica l'uomo in quanto è intelligente che opera, ma è l'uomo in quanto è insieme intelligente e animale. Quindi nel suo operare reale ed effettivo trova quegli ostacoli venienti dalla sua animalità, che non esistevano nella semplice speculazione, nè nel concetto di sè stesso come essere intellettivo.

---

(1) Ecco come viene espresso un tal concetto da s. Gregorio Nisseno: « Egli è solo proprio degli esseri inanimati, o di quelli che sono privi di « ragione, il venir condotti dall'altrui volontà a ciò che è visibile. Ma quella « natura che è partecipe di ragione e intelligente, se deponesse il libero « arbitrio, insieme con esso perderebbe il dono dell'intelligenza. Conciosiachè a che fine userebb'ella della sua mente e del suo pensiero, se il « potere di eleggere ciò che ha stabilito mediante un suo giudizio, si trovasse in altri? » (*Orat. cathech.* cap. XXX). Lo stesso concetto è pure manifestato da Nemesio, scrivendo, che « se l'uomo non fosse autore dell'operare, sarebbe inutile la facoltà datagli di consultare e di deliberare » (*De nat. hominis* c. XXXIX). Laonde Boezio pronuncia questa general sentenza: *Nulla est rationalis creatura, quin et libertas arbitrii adsit* (*De Consol. Philos.* Lib. I, prosa II). E un più recente greco scrittore, ripetendo ciò che è frequentemente detto nei Greci più antichi: « La parte più razionale dell'anima, dice, è stata data da Dio agli uomini affinchè possano deliberare: dalla deliberazione poi risplende la ragione e il libero « arbitrio. (Niceta di Chone, del sec. XIII, *Tesoro della Fede ortod.*, L. IV, eres. 42.

Distinguasi adunque la *libertà* dall'*esercizio della libertà*. L'uomo ha sempre la libertà, quand' anco talora gliene sia impedito nel fatto l' esercizio.

Di qui s'intende, perchè da una parte la Chiesa cattolica decise che il *libero arbitrio* dell' uomo col peccato originale non è perito (1), dall' altra ella decise pure che niente può far l' uomo di *bene perfetto*, cioè di un bene che gli valga per la vita eterna, senza la grazia (2). Così si trovano conciliate due sentenze che sembrano opposte a primo aspetto fra loro: con questa chiave s'interpretano molti luoghi di s. Agostino e di altri scrittori, che pajono discordi, e non sono.

La libertà dunque considerata nella sua essenza e nella sua

---

(1) *Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam; anathema sit.* Concil. Trid. Sess. VI, De Justificat. Can. V.

(2) — *neque tamen sine gratia Dei movere se (homo) ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit* (Concil. Trid. Sess. VI, de Justif. c. V). Laonde s. Agostino spiega come si dee intendere il non essersi perduto il libero arbitrio col peccato di Adamo in questo modo: *Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo: ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta.* (*Contra duas epist. Pelag.* Lib. II, cap. V). Dal qual brano si vede, che col peccato non fu estinto il libero arbitrio, ma solo impeditone l'esercizio in parte, onde fu poi necessario che la grazia del Salvatore traesse questo esercizio alla sua libertà. Laonde lo stesso s. Agostino dice, che l'umano arbitrio pel peccato originale è captivo fino a tanto che non si fa libero per la grazia: *Si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum. Nam qui oppugnat gratiam, qua nostrum ad declinandum a malo et faciendum bonum liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum* (Ep. CVII ad Vital.). Sicchè un commentatore della Sacra Scrittura del decimo secolo non dubita di scriver così: *Nec hoc dicentes, humani arbitrii destruimus libertatem: libertas nam est homini si caelitus adjuvetur; alioquin nulla est si gratia destituatur* (Radulph. Flaviac. *in Levit.* Lib. XII, c. I). Ne' quai luoghi e in molt' altri, dove si dice costantemente che l'arbitrio dell'uomo dopo il peccato non può nulla pel bene senza la grazia, dee sempre intendersi che non può nulla pel bene soprannaturale, pel bene completo, che solo può fare la salute eterna dell' uomo.

culla cioè nell'intelligenza, non manca mai all'uomo; questo è un potere ancor *rimoto* di operare il bene; il poter prossimo poi avvi allora che l'atto, l'esercizio della libertà, non riman legato e impedito da ostacoli accidentali. Or noi dicevamo, che l'uomo riduce il suo *potere rimoto* di operare il bene (la libertà propria dell'essere razionale) in *potere prossimo* (la libertà dell'essere razionale-animale), attignendo le forze primieramente dalla legge che contempla, e di cui percepisce e gusta l'intrinseca e assoluta bontà e dignità.

Tuttavia a far questo ci vuol tempo, noi dicevamo, e questo tempo gli vien talora tolto dalla fretta precipitosa delle passioni.

Oltracchè, colle sue forze naturali non può ire molto innanzi in questo lavoro, perchè la legge è un'astrazione, e da un'astrazione non si può cavare quell'attività che bisogna a muovere le azioni nel mondo reale. Indi è, che anche entro la sfera delle naturali virtù la forza morale dell'uomo trovasi limitata, nè può vincere tutte le tentazioni.

Vero è, che quel giudizio pratico che fa l'uomo in favor della legge e contro le seduzioni de' sensi, trae forza anche altronde, oltre che dalla legge come pura idea.

E primieramente dagli oggetti stessi indicati dalla legge, i quali sono reali e da noi realmente si percepiscono. A ragion d'esempio, l'amore de' nostri simili comandatoci dalla legge, viene ajutato dalla percezione stessa de' nostri simili, la qual percezione reale muove l'inclinazione nostra verso di essi, e forma la benevolenza, l'amicizia, la pietà verso i parenti, la compassione verso i sofferenti, tutte le affezioni simpatiche. Le quali cose non distruggono la legge, ma piuttosto la promulgano in noi, le danno corpo e vita, la realizzano, le aggiungono l'efficacia propria delle cose reali (1).

Indi è, che l'uomo trova difficoltà assai maggiore a esercitare gli ufficj che gl'incombono verso quegli oggetti ch'egli non percepisce ancora. E se nelle società umane prive di una

---

(1) Ved. la *Storia comparativa e critica de' Sistemi morali*, Cap. V, art. v, dove io ho più lungamente discussa questa materia.

vera religione veggonsi talora in fiore delle umane virtù, manca poi affatto quella parte che risguarda Iddio, del quale naturalmente non può aversi che un'idea del tutto negativa, senza che l'essere supremo realmente si percepisca. Il qual concetto fu espresso da s. Giovanni dove disse: « Se alcun dirà di amare Iddio, ed odia il suo fratello, egli « è mendace. Perocchè colui che non ama il fratel suo che « pur vede, in qual maniera potrà egli amare Iddio che non « vede » (1)? mostrando con ciò, che la visione, la percezione degli oggetti ci giova assai ad esercitare i doveri che abbiamo verso di essi. Laonde la grazia, secondo l'insegnamento cattolico, ci è necessaria principalmente a fine di adempire i doveri verso Dio, che sono la radice di tutte quelle buone operazioni che salvano l'uomo, perocchè nell'ordine soprannaturale tutte le virtù si riducono alla carità di Dio.

Finalmente il giudizio pratico, onde si preferisce la strada della giustizia a quella dell'iniquità, viene rafforzato da molte idee accessorie, dal riflettere a tutte le sequele della virtù e del vizio. La pace interna e i rimorsi, i premj e i castighi, i temporali vantaggi che solitamente trae seco per natural conseguenza una vita ordinata, e gli svantaggi di una disordinata, le lodi e i biasimi, l'esempio de' buoni, le abitudini contratte in conseguenza di una eccellente educazione, ed altre simiglianti cose associate tutte insieme costituiscono un giudizio profondo in favore del bene, e spalleggiano il proponimento che l'uomo ha fatto e s'è radicato in lui, di preferire il retto vivere a qualsivoglia altra lusinga.

Vero è, che questi ultimi rinforzi che avvengono al giudizio e alla risoluzione dell'uomo in favore del bene, non sono tutti così puri e sublimi come i precedenti. Ma sono de' motivi accessorj, e quasi degli amminicoli che mirabilmente sorreggono l'uomo gravitante per natura verso il vizio.

Ora egli è chiaro, che è nella società che l'uomo che elegge il bene trova questi ultimi ajuti; e più egli ne trova, più che la società in cui vive è ampia, bene ordinata, sviluppata,

---

(1) Ep. I, c. IV.

incivilita, purchè non ancora del tutto corrotta. Indi accade, che presso i popoli selvaggi o ancor rozzi, il sentimento della propria libertà è minore che non sia presso i popoli civili. In questi la coscienza del libero arbitrio cresce immensamente, e trasmoda altresì, appunto perchè l'attività dell'uomo si esercita più ampiamente nella lor società, ed il vizio e la virtù trovano anch'essi più mezzi e quasi armi con cui sostenersi (1).

Or dunque si richiami la distinzione che noi facevamo nel

---

(1) Questa persuasione del proprio potere e della propria libertà, che cresce nell'uomo coll'incivilirsi delle società, non v'ha dubbio che dee influire assai a modificare le materiali opinioni del *feticismo* e del *politeismo*, che dominassero. Viceversa, in un popolo che professa queste specie d'idolatria, se gli viene recata una religione più pura, incontanente dee crescere la coscienza della propria libertà e del proprio potere, crescendo in pari tempo in quel popolo la civiltà. Ma dee qui notarsi, che la storia non presenta alcun caso in cui un popolo, la cui religione fosse nello stato di feticismo, siasi da sè stesso avanzato nella cultura a segno da cangiare il feticismo in un culto migliore: come nè pure si trova mai il caso, che la superstizione de' fetisci dimostrasse un progresso interno verso idee più pure della divinità. Il movimento adunque di un tal popolo è sempre veniente dal di fuori, o sia che in lui venga importata una *civiltà*, e questa poi modifichi in meglio le idee religiose, o sia che in lui venga importata una *religione più pura*, e questa poi ingeneri un progresso nella civiltà. Benchè nel brano seguente di un moderno autore la cosa non sia considerata che da un lato solo, e perciò imperfettamente, tuttavia reputo non inutile il sottometterlo agli occhi de' lettori: « Non è se non « quando la religione si è di molto appurata, quand'ella ha scacciato dal- « l'idea di Dio tutti questi residui di antropomorfismo, che sono in qual- « che maniera un'eredità del politeismo e dello stesso feticismo, che tutte « le difficoltà intorno al destino, alla fatalità e al libero arbitrio, di- « spajono e svaniscono. Allora alle nozioni di necessità e di traffico, a « queste due ipotesi che nelle religioni ancora imperfette senza posa si « combattono, succede una nozione che unisce tutti i vantaggi, e che non « rifiuta se non ciò che quelle hanno di grossolano. Allora noi concepiamo « l'uomo dotato di libertà, acciocchè i trionfi suoi sopra sè stesso abbiano « un maggior merito. Noi sappiamo che la sorte opera meglio ingannando « i nostri voti, che esaudendoli. Noi non ci uniamo alla causa incognita « per soddisfare ai nostri capricci d'un giorno, ma per toccare un più « alto punto di perfezione morale, levandoci sopra di tutto ciò che non « è che effimero e personale. Allora solamente il coraggio ha tutta la sua « forza, e la rassegnazione tutta la sua dolcezza ». B. Constant, *De la Religion etc.* VII, VII.

giudizio pratico favorevole alla legge fra la *sentenza*, e la *persuasione* profonda che rende in noi efficace la sentenza.

Dico, che in quanto alla sentenza ella ha la sua parte *speculativa* e la sua parte *pratica*.

Quanto alla parte speculativa, tostochè l'uomo appercepisce la legge, egli non può a meno di giudicarla infinitamente autorevole, perocchè questa infinita autorità è essenziale alla legge morale, sicchè non si può concepir legge scevra di questa infinita autorità. Laonde per questa parte il giudizio sulla legge è necessario e uguale in tutti gli uomini tostochè concepiscon la legge. Ma questa sentenza *teoretica* non è che la base della sentenza *pratica*, ed ella può essere sfumata, languida, inefficacissima nelle menti. L'elemento pratico che le si raggiunge viene dalla volontà, e propriamente comincia nella stessa determinazione, la qual può essere più recisa, e più forte o meno. Ora rispetto a questa risolutezza e fortezza dell'atto che determina la volizione, vi ha un certo confine, oltr'a cui non si stende la forza della volontà; perocchè la volontà è potenza anch'essa limitata, e questa limitazione è innata alla volontà, ed è da credersi che sia di molto cresciuta per la ferita che la natura umana riportò dal primo peccato.

Ma oltre il grado di forza che pone la volontà nel determinarsi, e che veramente non risguarda più la *sentenza* che la *persuasione*, vengono poscia i motivi indicati, consistenti in esperienze e in associazioni d'idee, che ci sospingono anch'essi a giudicare il partito della giustizia esser per noi miglior di gran lunga, che non quello dell'ingiustizia; e così è che noi pronunciamo un giudizio pratico più favorevole al bene che al male, un giudizio composto tutto insieme di elementi morali e di eudemonologici.

Laonde appare, che il pronunciare un giudizio più efficace a favore del partito della virtù, è l'opera della facoltà di giudicare e di associare le idee ed i sentimenti; e perciò dallo stato in cui si trovano in noi queste facoltà dipende altresì l'ajuto ch'esse possono prestare alla volontà acciocchè s'attenga al bene, e non si lasci vincer dal male.

Ora tanto il giudizio, quanto l'*associazione* dipendono poi dalla *forza unitiva* dell'anima.

Perocchè i giudizj e le associazioni di tutte le specie non sono finalmente che unificazioni di più elementi operate dall'unità del soggetto.

Onde secondo che la *forza unitiva* è più o men difettosa, più o meno altresì dee riuscir debole la volontà, come quella che rimane sprovveduta ne' mezzi co' quali far valere la sua elezione; origine osservabilissima della debolezza della volontà.

Egli è dunque uopo considerare i difetti a cui soggiace nell'uomo la *forza unitiva*, affine di rilevare i gradi della debolezza morale del medesimo.

Che se vogliam cercare qual sia quell'estremo a cui possa pervenire il difetto della forza unitiva, noi perverremo a trovarla fin anco sì imperfetta da produrre un totale idiotismo.

L'idiotismo è totale quando l'uomo sia così stremato di forza unitiva, che non giunga nè anco a compire le *percezioni intellettive* delle cose, cioè quelle operazioni, mediante le quali l'anima *unisce* l'azione ricevuta mediante le sensazioni, all'essere ideale, giudicando da quella passion che soffre avervi un essere sussistente, un agente distinto da sè. Di somiglianti casi d'idiotismo si osservano negli ospizj de' mentecatti, avendovene di quelli che nè pur s'accorgono bene della presenza degli oggetti esterni, a malgrado delle sensazioni che in essi producono: ciò che si può dire un'abolizione del pensiero (1).

Or da questo estremo di difetto nella forza unitiva o d'impedimento nel suo uso salendo più e più su, può notarsi una continua gradazione, che assai bene rende conto della varia debolezza de' caratteri morali degli uomini, e spiega quelle singolari differenze che si ravvisano d'una all' altra persona nella potenza della volontà in praticare la virtù anche fra quelli che la vogliono ugualmente, ma non mostrano poi rispondere ugual forza esecutiva a questo comune decreto delle lor volontà.

E qui si osservi, che la *persuasione* che si lega colla *sentenza* che la volontà pronuncia in favor della legge non trae tanto la sua possanza nell'animo dalla *moltitudine* degli elementi che si legano insieme e si fondono nella sentenza pronunciata,

---

(1) Ved. tali casi descritti nell'opera del dott. Pinnel, Sez. III, III.

quanto dalla *strettezza* onde essi vengon legati, unificati, formando una sola forza semplice, un solo punto luminoso influente sull' anima.

Nel che si dee confessare che vi è molto del misterioso e dell'inesplicabile, perocchè il *vario grado di questa persuasione* presenta de' fenomeni che non si spiegano nè pure con tutte le ragioni da noi fin qui addotte.

Vedesi manifestamente in alcune persone surgere talora un grado altissimo di persuasione, senza che questo possa dipendere nè dal *numero* degli elementi di cui risulta la sentenza che danno in favore della virtù, nè dalla loro *qualità*, nè tampoco dalla *perfezione della loro mistura* e fusione. Tutte queste cose, non si può negare, influiscono assai comunemente in aggiungere alla persuasione molta efficacia. Ma la forte ed efficace persuasione ella trae forse il più del suo valore da tutt'altre e più segrete fonti. E certo fra le segrete cagioni di forte persuasione vuol riputarsi quella risolutezza che usa la libertà in quel primissimo atto e istantaneo nel quale l'uomo si *determina* a volere, cioè nella elezione. Ma oltre a ciò, egli pare che una arcana efficacia, e forse non possibile a sottomettersi a leggi determinate, abbia l'una o l'altra idea, che per modi inesplicabili s'impossessa dell'anima e la domina tutta, e talor la scompiglia, e ne sommove i flutti dal fondo, quasi come si favoleggiò che facesse Nettuno col tridente dell'immenso mare. Se quest'idea dominatrice dell'anima è quella del giusto e del retto, egli è incredibile quanto l'uomo ne venga sublimato e come dall'alto dispetti tutto l'universo qual puro nulla. Se si ricorre alla grazia divina, il fatto è spiegato subitamente. Ma io voglio osservare, che un così mirabil fenomeno morale non si ravvisa solo nella sfera delle cose religiose e divine. Un'idea alta, nobile, generosa, dominatrice dell'animo, fu sempre la guida, il nume, la madre degli eroi. Or quale affinità ha ella questa idea, quale occulta analogia coll'anima di un uomo, quando per tutti gli altri ella non è più che una idea comunale e inoperosa? E deesi riflettere attentamente, che vale appunto, in questo caso dell'alta persuasione che forma gli eroi, il contrario di ciò che noi abbiamo detto avvenire comunemente.

Dicevamo, che un pensiero, la sentenza di un giudizio pratico, la giustizia assentita, si rende sopra l' animo dell'uomo più vigorosa, più che l'uomo ne contempla a lungo la bellezza eterna e vien seco stesso ragionandone i pregi: nel fatto degli eroi è il contrario che accade: l'idea che li sublima e che fassi arbitra delle lor anime, li colpisce ed atterra siccome fulmine, non vi ha tempo in mezzo, non vi ha indugio. La prima luce di essa non biancheggiò alla superficie, lampeggiò nel fondo del loro spirito. Forse la strana forza di quell'idea, che si rende poscia il principio di tutte le azioni magnanime dell'eroe, è dovuta in gran parte alla rapidità stessa del suo operare, giacchè ogni sentimento sublime, chi ben l'esamina, sorge in virtù di un repentino passaggio dell'animo da uno stato ad un altro assai diverso. Così avrebbe anche qui parte una squisita *forza unitiva*, che raggiunge cose discostissime e disparatissime nel minimo tratto di tempo.

Dicevamo ancora, che la sentenza di un giudizio pratico si fa più energica sopra l'animo, più che si nutre di molt' idee, di molte considerazioni, e di sentimenti, di maniera che più l'uomo è colto, più l'uomo è sviluppato, ha più ajuti altresì a rendere il suo giudizio pratico più persuasivo sopra sè stesso. Il contrario di nuovo s'osserva avvenire nell'alta persuasion degli eroi. Egli sembra che la semplicità sia il carattere distintivo dell'eroismo. Una sola idea signoreggia allora, l'animo non è distratto, non diviso da nessun'altra. Laonde degli uomini rozzi, de' contadini, degli artigiani, data l'occasione, si son veduti subitamente divenir de' prodi, mutarsi in uomini straordinarj. Chi può non piangere di maraviglia e di tenerezza, alla semplice sublimità che si mostra nei caratteri di un Cathelineau e di un Hoffer? Non son io il giudice del prezzo morale delle azioni di questi illustri, ne' quali una sola scintilla bastò ad accender l'anime schiette alle più forti imprese. Ma chi non vede, che la sublimità di un carattere che diede loro un posto nobilissimo fra quanto vi ha nel mondo di ammirato, tiene una relazione strettissima colla semplicità della loro vita precedente, occupata o nel lavoro della terra, o nella professione di un'arte materiale? Di più,

chi non vede che è quasi impossibile il rinvenire eroi di questa fatta, eroi ne' quali non si presenta mai un fine secondario, non un pensiero alieno dallo scopo, non una finzione, una tentazione di tutto ciò, ma solo un sacrificio pienissimo di sè al sentimento generoso che di essi è signore, in una società elevata, coltivata, raffinata? Non v' ha che un'eccezione, che si trova ascendendo a più alta sfera di cose: il cattolicismo solo, la sola grazia celeste semina di questi eroi da per tutto. A chi non è noto quante semplici femmine, quanti teneri fanciulli dispregiaron la morte, la bramarono assai più che non bramassero i trastulli proprj della loro età? chi non sa, che in tutte le condizioni, anche nelle più elevate, l'Evangelio ha fatto dei santi?

B. *Debolezza dell' atto imperato.*

Quello che fin qui noi abbiam detto risguarda la debolezza della volontà pel bene quanto all'*atto elicito* ossia alla semplice volizione. Consideriamo ora la debolezza della volontà quanto all'*atto imperato* alle altre potenze.

Quest'altra maniera di debolezza viene anch'ella da un difetto della *forza unitiva* del soggetto. Perocchè il non poter la volontà farsi agevolmente ubbidire dalle potenze e dagli organi corporali dimostra ad evidenza un cotal rilasciamento del nesso fra essa e le potenze, fra il principio imperante e le facoltà soggette.

Io ho già indicato qual sia l'ordine delle facoltà nell'uomo, e com'esse per natura formino insieme una catena, l'ultimo anello della quale attacca immediatamente colla libertà, che di anello in anello tramanda il suo impero giù per tutta la catena da un estremo all'altro (1). Ho anco mostrato altrove come il libero operar dell'uomo quasi movendo dal centro si comunichi a diverse sfere, cioè a quattro: prima è mossa la sfera della stima degli oggetti più vicina dell'altre al centro, questa muove la sfera delle affezioni spirituali, la

(1) Ved. add. c. x.

quale alla sua volta comunica il moto alla sfera delle passioni corporee, da queste procede il movimento alla sfera più esteriore di tutte l'altre, che è quella delle azioni esterne o de' movimenti corporei (1).

Questa unione della volontà imperante colle potenze a cui ella impera, questa comunicazione di moto dal giudizio di stima alle affezioni ed ai movimenti esterni, fu da noi chiamato *nesso dinamico* (2). Or egli è chiaro, che allentandosi questo nesso, si diminuisce la perfetta unità del soggetto, e con ciò vien meno il potere dell'uomo sopra sè stesso e sopra le sue operazioni. Le potenze allora non più dominate e corrette da quella forza unica che è loro natural signora, acquistano de' movimenti proprj ed indipendenti, opera ciascuna da sè come se non più formasse parte dell'umana unità.

Il quale disgregamento delle diverse potenze umane contro natura, si mostra di fatto or più or meno in tutti gli uomini.

La dottrina cattolica, che non disconosce alcuno di quei fatti solenni e profondi che presenta l'umanità all'osservazione imparziale, riconosce anche questo, e lo spiega colla storia della degradazione della natura umana avvenuta in una prima colpa. Sant'Agostino non dubita d'insegnare, che ove la umana natura non avesse sofferto un degradamento, l'istinto animale avrebbe avuto colla volontà una connessione sì stretta, che questa avrebbe potuto vegliarlo e dirigerlo continuamente

---

(1) *Principj della Scienza morale*, Cap. V; — *Storia comparativa dei Sistemi morali*, Cap. I, e Cap. V, art. VI, e Cap. VII, art. VI, § 3, e Cap. VIII, art. III, § 5.

(2) Il nesso dinamico di cui qui tocco, fu ben conosciuto dagli antichi, di cui ho già portato altrove alcuni brani. — Tertulliano lo descrive brevemente e con somma verità là dove parlando del libero arbitrio così si esprime: *quoquo vertitur, natura convertitur* (Lib. *de anima*, c. XXI). Un pio scrittore del V secolo della Chiesa dice con tutta precisione, che Iddio comandò all'uomo primieramente che egli *conoscesse*, di poi che avendo conosciuto *amasse*, e *volesse*. La traduzione latina di questo greco padre, che sola ho sott'occhio, dice così: *Homo a natura habet promptitudinem animi, quam Deus requirit. Jubet ergo, ut homo in primis COGNOSCAT, et cum cognovit AMET, et VOLUNTATEM DEPROMAT* (Marcus Eremita, *De Paradiso, et lege spirituali*). Che si può dir di più esatto di queste ultime parole?

in tutti i suoi movimenti; ma che l'uomo perdette quel grado di potere col quale avrebbe esercitato sul proprio corpo un sì compiuto dominio (1). Egli illustra questo pensiero con delle fine osservazioni sul potere che anche presentemente l'anima esercita sul corpo: nota ch'ella muove tuttavia di quelle parti che non si crederebbe a primo aspetto, accenna il movimento volontario de' polmoni, quello degli organi della voce e della pelle, non mancar di quelli che sanno muover gli orecchi o tutti due insieme o un solo, che danno moto a tutta la capigliatura tenendo fermo il capo, col solo movimento cred'io della pelle del cranio abbassando la fronte o innalzandola (2): ad alcuni si fa ubbidiente lo stomaco, rendendo questo i cibi presi a lor volontà, alla qual pure ubbidisce il movimento peristaltico degli intestini, i meati lagrimali, e i vasi esalanti, lasciando uscire il sudore, ubbidisce tutto il sistema nervoso, l'organo stesso cerebrale, fino a potersi l'uomo sottrarre dalle esterne sensazioni: di che conchiude non dover parer incredibile, che nella natura umana senza guasto la potenza della volontà avesse potuto reggere anche quelle membra i cui movimenti or si sottraggono al suo potere (3).

§ 4.

Terzo limite, posto dal giudizio.

Precede all'operare dell'uomo un giudizio teoretico, e un pratico; ma è solo questo secondo che dà origine alle azioni.

Il giudizio pratico si distingue dal teoretico a cagione della forza deliberativa e operativa che ha congiunto; non è tuttavia dal teoretico disunito, anzi il teoretico ha con lui una relazione simigliante a quella che la pianta di una casa ha colla casa stessa.

---

(1) — *amissa potestate, cui corpus ex omni parte serviebat.* De C. D. XIV, XXI.

(2) Ebbi anch' io un servo, il quale moveva in un modo singolare or tutta or parte la pelle del cranio, sicchè faceva discendere la linea de'capelli assai basso in sulla fronte.

(3) *D. C. D.* XIV, XXIV.

Noi parleremo dunque della facoltà del giudizio presa in tutta la sua estensione, investigando il rapporto che il giudizio teoretico e il giudizio pratico hanno colla libertà umana, e principalmente rispondendo alla questione, se l'uomo possa esser necessitato ad un giudizio falso.

Egli è chiaro, che se l'uomo potesse necessariamente esser condotto ad un giudizio falso, questo giudizio, che sicuramente dee avere influenza sulle sue azioni, porrebbe un nuovo limite alla sua libertà.

Vero è tuttavia, che se l'uomo potesse esser condotto indeclinabilmente a un falso giudizio, questa seduzione gli verrebbe dalle violenti lusinghe degli istinti, di cui abbiamo già favellato, e perciò la limitazione che viene alla libertà umana dal giudizio trae anch'essa l'origine sua dagli istinti. Ma non si può dir tuttavia ch'ella sia una limitazione sola; perocchè gl'istinti operano in due modi, cioè o determinando l'uomo ad operare indipendentemente dal giudizio, ovvero mediante il giudizio che vien da essi falsato. Abbiamo parlato del primo modo; dobbiam dunque parlare del secondo.

Considerando la questione in generale, e partendo dal principio che il giudizio dipende assaissimo dalla volontà (1), egli dee esser facile a conchiudere, che se la volontà può dall'istinto esser sedotta e vinta, anche il giudizio dee probabilmente riuscir falso ogni qualvolta egli è mosso da una volontà già sedotta ed illusa.

Tuttavia non ci dee bastare questa conghiettura ad aver la questione per risoluta. Dobbiamo interrogare la natura; veggiamo adunque se con de' fatti noi possiamo rispondere alla questione seguente,

I.

Se l'uomo possa esser necessariamente indotto ad un falso giudizio teoretico.

Le osservazioni sui mentecatti sembra che dimostrino potersi trovar l'uomo in cotale stato, nel quale l'animalità sua operi sì violentemente sulla spontaneità della volontà, da in-

(1) V. *N. Saggio ecc.* Sez. VI, P. IV.

durlo a de' falsi ragionamenti e a de' falsi giudizj. Tutti i delirj non sembrano esser altro che de' giudizj falsi prodotti dalla volontà mossa irresistibilmente dalle sensazioni, dalle immagini, in una parola dall' istinto sensuale.

Di un alienato colto da follia fin da sette anni innanzi, il dottor Pinnel nel suo Trattato sull'alienazione mentale dice così: « Egli conosce perfettamente il suo stato, e ne giudica « sì saviamente, come se non appartenesse a lui ma ad altri: « vorrebbe fare degli sforzi per liberarsene, e d'altra parte è « convinto che il male è incurabile. Gli si fa rilevare l'incoe- « renza che v'ha fra le sue idee ed i suoi discorsi, e ne « conviene di buona fede; ma egli replica che questa inclina- « zione lo signoreggia di tanta forza, che non può sottrarsene, « ed aggiunge ch'egli non garantisce punto la verità de' giu- « dizj ch'egli forma, ma che non è in suo potere il retti- « ficarli » (1).

Un altro alienato, narra il medesimo Pinnel, « di cui io « dirigeva il trattamento, e che abitava una casa in veduta « della cupola di Val-de-Grace, pretendeva che si dovesse « trasportare questo edifizio nel giardino della Tuillerie, e « che due uomini bastassero per operare questo trasporto. « Credeva egli di vedere un rapporto d'uguaglianza tra la forza « di due uomini, e la resistenza che oppone questa massa « enorme. Aveasi un bel fare a mostrargli con degli esempj « sensibili la sproporzione immensa fra l'una e l'altra, valu- « tando per approssimazione i pesi di ciascuna pietra di questo « vasto edifizio: egli continuò ad opinare fermamente che l'opera « era possibile, e proponeva d'incaricarsi egli medesimo del- « l' esecuzione » (2).

È egli da credersi, che l'immaginazione alterasse a quest'uomo talmente le misure de' due termini del giudizio, cioè la forza di due uomini, e la forza del peso delle pietre della cupola, ingrandendo quella, e questa impiccolendolo, sicchè gli facesse vedere uguaglianza dov'eravi tanta disugualità? e che quindi la *forza unitiva* dell' anima, che dovea formare il giudi-

(1) Sez. II, v.
(2) Ivi.

zio, rimanesse impedita dal condurre dirittamente la sua operazione? o più tosto è egli da supporsi, che vi avesse una volontà impetuosa che volea persuadersi di quella uguaglianza prima ancora di aver fatto il confronto delle due forze, pronunciando una sentenza del tutto arbitraria? In ogni modo, chi potrebbe affermare che quell'alienato fosse libero in quel giudizio? e non anzi rovesciatovi necessariamente, sebben fors'anco volontariamente, poichè il giudizio, come dicemmo, è anco un atto della volontà?

Quell'uomo, si dirà, giudicava in fretta; se avesse esaminato meglio, si sarebbe avveduto dell'error suo.

Ma poteva egli sospendere quella sua conclusione? qui appunto sta il caso della necessità, a cui soggiace talora l'uomo, l'esser egli in tal frangente, da non poter sospendere la pronunziazione del giudizio. Da una parte, chi sospende il giudizio, quando s'è già persuaso di veder la cosa evidente (1)? dall'altra, avvi anco una cotal necessità irresistibile che determina l'uomo fra il sospendere e il pronunziare ad appigliarsi a quest'ultimo partito.

Il citato Pinnel ch'ebbe per tanto tempo in cura gli alienati di Bicêtre e della Salpêtrière ne è convinto, e ne parla così:

« Le percezioni false ed illusorie signoreggiano talora l'intelletto degli alienati con tanto dominio, che sono trascinati « da una forza irresistibile a portare un giudizio conforme a « quanto sentono internamente, e ciò che sentono può esser

---

(1) Egli è troppo necessario di avvezzare la gioventù fino dall'età più tenera a diffidare assai assai di sè stessa, quand'ella trova i suoi giudizj in contraddizione con quelli degli altri uomini. Questa disposizione prudente, questa abituale modestia, questo rispetto verso il senso comune semiuato per tempo negli spiriti giovanili potrebbe divenire un temperamento salutare contro l'impeto delle passioni, e quasi zavorra opportuna a tener diritto il naviglio in questa pericolosissima navigazione della vita. Il qual solo documento ben fermato negli animi quanto non difenderebbe la gioventù contro agli errori de'troppo confidenti suoi giudizj! quanti traviamenti evitati! e perciò quante sciagure risparmiate all'umanità! E pure, chi v'ha che nella moderna educazione si dia gran cura d'infondere questo senno, questa logica abituale negli animi de' giovanetti?

« l'effetto d'un cangiamento violento sopraggiunto nello stato « fisico ».

E che ciò sia, coll'esperienza si può confermar nuovamente: perocchè contrapponendo un rimedio pure fisico, si perviene talora ad ajutare la facoltà del giudizio, e a farla tornare idonea ad operare dirittamente.

Ben sovente la facoltà di giudicare si riordina pur solo col presentarle i dati ed i materiali opportuni de' giudizj, rendendoli questi materiali così sensibili, che chiamino a sè l'attenzione, e la fissino in modo che la volontà giudicante non possa più trascurarli, nè la fantasia trasandarli. Col solo costringere l'attenzione a fermarsi, a far conto di essi nel suo calcolo, a non trasaltarli leggermente siccome facea, accade che il giudizio si rettifica e la mente si risana. Questo prova, che l'errore in giudizj così impetuosi, in così subite credenze, nasce dal pronunciarsi la sentenza senza che un vero confronto ne' termini sia preceduto, dal generarsi una immediata, istantanea, violenta persuasione della cosa; il che veramente si dee dire più tosto *pregiudicare*, che *giudicare*.

Ma udiamo dalla bocca del medico più volte citato i salutari effetti di una opportuna e forte repressione volta a fermar l'attenzione, sul riordinamento del giudizio.

« Talora usando di una repressione energica, si giunge ad « opporsi e frenare i traviamenti del giudizio. Una giovane « caduta nella manía per un eccesso di divozione è in uno « stato di stravaganza e di smisurato furore. Dà gli ordini più « imperiosi, e alla più piccola resistenza fatta a' suoi voleri in- « voca il fuoco dal cielo a punire i colpevoli: agitazioni, mi- « naccie, imprecazioni fuor di misura: ogni cosa la irrita, ogni « cosa la incita a infuriare. Allora la si conduce in camerino, « e le si indossa il farsetto di forza per contenerla. Alcune « ore dopo, il direttore dell' ospizio recasi a visitarla, e la « motteggia sulla pretensione di far cadere il fuoco dal cielo, « mentre non vale a pur liberare sè stessa da un abituccio, « che le impedisce di muoversi a suo capriccio. La sera si fa « più calma, e d'allora in appresso la sua cura non incontra « più ostacolo alcuno ».

Questa giovane dunque nel fare il suo giudizio non calco-

lava la propria impotenza: ebbene, le fu resa sensibile, sperimentale questa impotenza che venia trascurata dal suo giudizio, il quale giudizio in quella vece si riferiva a degli elementi che le erano presentati e atteggiati dalla fantasia; la facoltà di giudicare fu ajutata in tal modo a più dirittamente agire. Nel medesimo tempo ne fu infrenata la foga col renderle inutili i suoi giudizj ad ottenere ciò che ella voleva, quelle soddisfazioni, quell' esercizio d' imperio. Come dunque delle sensazioni, delle immagini, degl'istinti, delle voglie impetuose sospingono la facoltà del giudizio e la precipitano ad erronee conclusioni; così al contrario delle altre sensazioni, delle altre immagini più regolari, contrapposte a quelle prime, rese più vive di quelle prime, sicchè abbian più forza di chiamare a sè e trattenere l' attenzione, sottratta altresì la speranza di riuscire alla soddisfazione di quelle voglie repentine, possono benissimo rimettere il giudizio in buono stato, e restituire all' uomo la libertà di giudicare assennatamente.

Laonde ella è osservazione comune de' più valenti medici, che nella cura de' pazzi niente è più giovevole che accompagnar la ragione con una forza al tutto imponente, a tale che non resti loro la minima speranza di superarla e di vincerla: questa forza li costringe a fermarsi nella foga de' lor movimenti ad un tempo ed in quella delle loro idee, e allora coll'opera e col pensiero s'affissano in quelle cose ragionevoli che lor vengono suggerite, delle quali il loro intendimento percepisce un po' alla volta la giustezza e la verità, cui prima trasaltava, e così vengon formando delle abitudini alla medesima concordanti (1).

---

(1) « Uno de' vantaggi preziosi degli ospizj bene ordinati, dice il citato « medico Pinnel, si è di poter imprimere vivamente negli alienati che « ne sono suscettibili, il convincimento che si trovano sottoposti ad una « forza superiore alla loro, destinata a padroneggiarli, ed a far piegare « la volontà e i capricci loro. Questa idea, che dee esser loro resa con« tinuamente presente, eccita le funzioni dell' intelletto, arresta i loro « divagamenti insensati, e li abitua gradatamente a reprimersi, ciò che è « uno de' primi passi verso il ristabilimento della salute. Se il ritorno « loro a casa è prematuro, sicchè vengano troppo presto restituiti nel « seno delle famiglie, la consapevolezza della loro nuova indipendenza, e

La quale sperienza fattasi nella cura de' pazzarelli, merita di essere riguardata sotto un punto di vista più ampio.

Conciossiachè ella presenta un mezzo generale acconcio ad ajutare il giudizio nelle sue operazioni. Ora non sono solamente i pazzi quelli che sgarrano ne' lor giudizj. Troppi ve n'hanno di coloro, che senza avere il nome e la riputazione di pazzi, sono ne' loro giudizj ingannati dalla violenza delle passioni, dalla mobilità della fantasia, e dalla vivezza del sentimento. Conviene confessare, che i delitti stessi puniti dalle pubbliche leggi non procedono sempre e prettamente dalla malizia, ma se ne dee ripetere in buona parte l'origine da degli erronei giudizj, dà delle false opinioni, dal traviar della mente stranamente affascinata e confusa. La giustizia criminale adunque non toccherà la sua perfezione fino a tanto che non dia il suo peso anche a questa considerazione nell'applicazione delle pene, fino a tanto che non cessi dal considerare i convinti di qualche misfatto sotto un solo punto di vista, quello di delinquenti, e non cominci a considerarli altresì sotto l'altro punto di uomini sciaguratamente ingannati ed illusi, fino a tanto finalmente che non tolga a considerar le pene nè meramente come *vendicative della giustizia*, nè meramente come *repressive della spinta criminosa*, ma ben anco come *medicatrici* del disordine intellettuale, a cui spesso è in preda colui che viene condannato come colpevole. Sotto questo punto di vista, che non è solamente umano, caritatevole, religioso, ma che appartiene alla più stretta giustizia, merita ogni considerazione da' savj governi il *sistema penitenziario*.

Un'altra conseguenza importante del principio accennato risguarda l'educazione de' fanciulli.

In nessuna età il senso è così vivo, la fantasia così sregolata, gl'istinti così subiti, la ragione così poco influente, così debole il poter dell'uomo sopra sè stesso, quanto nell'età prima. Il giudizio de' fanciulli ha bisogno di esser diretto e

---

« la libertà che hanno di abbandonarsi ai loro capricci, li trasporta talora « oltre i limiti, ciò che dà luogo a delle irregolarità di regime, od a vive « affezioni proprie a ridestare il loro traviamento primitivo ». *Tratt. medico-filosofico sull' alienazione mentale*, Sez. VI, 1.

ajutato in tutti i modi: all'impeto degl'istinti fisici convien dunque contrapporre qualche repressione fisica. Egli è pertanto un errore quello dell'età nostra il pretendere di escludere tutti i castighi corporali dall'educazione. Pur troppo vi ebbe abuso; ma per evitare l'abuso, si diede nell'eccesso opposto. Si distingua la *collera* dal *castigo*. L'abuso giaceva nella collera, con cui si castigavano i fanciulli. Questa bruta e irrazionale passione non dee apparire giammai nel volto o negli atti de' genitori o de' precettori; dee sempre risplendervi una manifesta ragione, una luminosa giustizia, dee trasparire ancora la benevolenza, la mansuetudine; benchè talora la benevolenza stessa, la mansuetudine stessa dee mostrarsi rattristata e dolente, non gaja, leggiera e indifferente. Rimossa la collera dal castigo, n'è rimosso altresì l'eccesso e l'importunità. Allora egli diventa salutare, allora la punizione fisica è la più efficace di tutte per gli fanciulli, e non ha nulla di aspro e d'irritante, bench'ella abbia e debba avere del doloroso. Convien dunque, se vogliamo migliorare le generazioni avvenire, tornar a credere alla Bibbia, che dice: « Chi perdona alla ver« ga, odia il suo figliuolo: chi lo ama, lo corregge per « tempo » (1).

Passiamo all'altra questione,

II.

Se l'uomo possa esser necessariamente indotto ad un falso giudizio pratico-morale.

Il giudizio adunque può esser sedotto irresistibilmente.

Ciò non vuol dire, che standoci presente alla mente nostra la verità, noi possiamo esser necessitati a disconoscerla; ma possiamo cadere in errore per essercene tolta in qualche maniera la vista.

Convien richiamarci ciò che ho detto altrove sull'intima natura dell'errore. Ho dimostrato come l'errore sia sempre finalmente un'ignoranza (2); come in chi erra preceda una cotal

(1) Prov. XIII.
(2) *N. Saggio*, Sez. VI, P. IV, cap. IV, art. IX.

confusione di idee e di operazioni mentali (1); come finalmente ogni errante non giudichi propriamente, ma pregiudichi, conchiuda prima di aver raffrontati i due termini del giudizio, e percepitane la relazione (2).

Ora l'errore può nascere talora anche rispetto alla verità morale, può nascere anche quanto al giudizio pratico, a cui insistono le nostre azioni. Gli occhi dello spirito si possono appannare, accecare come quelli del corpo. E perchè se ne vegga più chiaro il modo, si facciano le seguenti considerazioni.

Tutte le facoltà *passive* dell'uomo finiscono come in loro radice nel sentimento intimo, nel senso universale dell'anima.

Simigliantemente le facoltà *attive* tutte traggono dalla medesima radice, tutte si rifondono in quella facoltà prima ed originale del senso intimo, che meglio che facoltà, si dice soggetto, conciossiachè ella è l'uomo stesso.

Questo sentimento sostanziale, che poi vien denominato *Io*, si fa più vivo e meno, riceve diversi gradi, cioè il soggetto sente più vivamente o meno vivamente.

L'*Io* che s'è reso più vivo, più sentito, ricevette con ciò un aumento di vita, un maggior grado di esistenza; e questo sentimento più forte della propria esistenza, questo cotale accrescimento del proprio essere, è anco un maggior grado di felicità, perciocchè la felicità completa non è altro finalmente che pur la massima vitale esistenza di un *Io*, un sentimento ottimo recato al sommo termine di ogni appetito.

Ma ora il sentimento *Io* è duplice, sensitivo-corporeo, ed intellettivo.

Ove l'uno o l'altro di questi due sentimenti cresca di forza, l'*Io* prova ivi dilatato il suo essere; e dove avvenga che il sentimento sensitivo-corporeo cresca immensamente, rimastosi languido e tenue il sentimento intellettivo, l'*Io* dee di necessità andarsi come dimentico, e quasi non più consapevole di esser anco un sentimento intellettivo: questo suo secondo modo di esistere non lo interessa più, perocchè non esperimenta più per esso un grado crescente di vita e di esistenza,

(1) Ivi, Cap. III, art. XI.
(2) Ivi, art. XII, e XIII.

nè gli nasce quindi speranza o voglia di aumentarsi e distendersi da questo lato; l'intellettiva esistenza dunque, tanto nobile per sè stessa, a lui diventa come una esistenza morta, assopita, accovacciatasi nel fondo dell'anima, dove ella non può distruggersi, è vero, ma può starsene tacita e oggimai oziosa. Quindi nasce anco la propensione al materialismo, sistema di quelli il più, in cui l'esistenza animale si rese trabocchevolmente attiva, e si smarrì per così dire la coscienza intellettiva.

Si osservi ancora di più, che ogni ente ha un modo di agire corrispondente al suo modo di essere.

L'*Io* è un sentimento, il suo modo di essere consiste nel sentire, esiste dove sente, esiste come sente. Quell'*Io* adunque che sente immensamente l'animalità, esiste più, e quindi agisce più come sentimento animale: e così viceversa, quell'*Io* che vive di una vita possente intellettiva e morale, agisce più come essere intellettivo e morale. L'azione dell'*Io* non è mai altro che una prolungazione di quell'azione elementare che nel sentimento e nell'affezione s'inizia.

Niuna maraviglia dunque che agli occhi dell'anima si oscuri la verità ed anco la verità morale, non già perchè questa verità cessi dall'esserle presente, ma perchè l'anima non riguarda più in essa, perchè rapita da un'altra voluttà, attigne da questa i suoi giudizj, i suoi movimenti, e la luce del vero non la ferisce per così dire che di traverso, a quella guisa che la luce d'un corpo colorato rimbalza in un occhio distratto e fisso in altra parte, che non vi produce che un'impressione languida e inefficace.

Tuttavia si badi bene, che se noi diciamo potersi nell'uomo traviar talora necessariamente il giudizio, ciò accade per caso straordinario, accidentale, e sempre colpevole nel suo principio.

Perocchè il pervenire a stato sì misero, nel quale venga captivata la spontaneità della volontà umana, suol esser l'effetto delle precedenti nequizie, e del non aver usati i mezzi che pur sono in potere dell'uomo a conservar libera la propria volontà ed il proprio giudizio, od a liberare l'una e l'altro se soggiacessero a servitù. Laonde i maestri della Chiesa cattolica

giustamente insegnano, che per lo più è posto nelle stesse mani dell'uomo l'ingannarsi o l'appigliarsi al vero.

Sant'Ambrogio dice, che « il libero affetto è quello che ci « trae all'errore, e la volontà seguace della ragione è quella « che ce ne ritrae » (1).

Un vescovo di Brescia del quarto secolo, commentando quelle parole del Genesi, « Tu dominerai sul tuo appetito », dice, che Iddio con quelle parole comandava a Caino di dominare « a' suoi mali pensieri, i quali sono in arbitrio dell'uomo, « sicchè ciascuno mediante l'arbitrio e la volontà sua può « cacciar del suo cuore il malvagio pensiero messogli dal de- « monio (2).

E medesimamente Cirillo di Alessandria attribuisce la salute o la perdizione dell'uomo al dominio che egli esercita sui suoi pensieri; perocchè, dice, il Creatore « diede alla razional crea- « tura la libera potestà, e a ciascuno affidò le redini della pro- « pria volontà acciocchè stia in lui l'eleggere ciò che prima « egli avrà *giudicato* per buono. Laonde quelli che si son « piegati alla parte migliore, troveranno una gloria ed una « retribuzione conforme all'*elezione* che han fatto, ma quelli « all'incontro che avranno depravato sè stessi con iscelle- « rati *pensieri*, trascinati ai delitti da' flutti delle proprie cu- « pidigie, saranno cruciati come ingrati e tristi, e non a torto, « negli eterni supplizj (3).

---

(1) *Et ideo nos aut liber affectus ad errorem trahit, aut voluntas revocat ratione secuta.* De Jacob, et vita beata, Lib. I, c. I.

(2) *Non ita dicit Scriptura, dominari illum fratri suo, — sed dominaberis cogitationi tuae malae, utique quae est in arbitrio tuo, ut cujusque hominis arbitrio et voluntate aut projiciat de corde suo malam cogitationem immissam a diabolo, aut non projiciendo crimen incurrat perpetuum.* Philastrius, *Haeres.* LXXX.

(3) *Rationali creaturae liberam potestatem Creator largitus est, et suae voluntatis habenas cuique commisit; ut in eo sit quicquid probaverit eligere. Qui ergo ad meliora flexi sunt, hi gloriam atque retributionem electioni suae consentaneam invenient: qui vero improbis cogitationibus seipsos depravarunt, cupiditatum fluctibus ad scelera deducti, non injuria, ut ingrati et improbi, aeternis vexabuntur suppliciis.* In Joann. lib. IX, c. X.

§ 5.

Quarto limite, posto dalle opinioni.

Un altro legame trova la libertà umana nelle *opinioni* già formate, voglio dire nelle opinioni erronee.

L'opinione è una sentenza ricevuta dall'uomo per vera, ch'egli non pone più ad esame, mantenendola fra le cose giudicate e indubitabili.

Vi sono delle opinioni più o meno influenti sulle azioni, più vicine o più rimote dalla determinazione pratica dell'uomo. Ma tutte esercitano qualche grado d'influenza sulla maniera di suo operare, benchè in un modo più vicino o più lontano, ed entrano tutte in parte a colorire il carattere morale dell'uomo, ad atteggiare il suo contegno, e a dirigere i suoi passi nell'umana vita.

Fra le opinioni, massimamente dannose son quelle che contengono qualche errore relativo alle cose morali.

Non vi ha dubbio che l'uomo dee render conto a Dio anche delle sue opinioni. « Da principio, dice s. Giustino, Id-
« dio creò il genere umano sì fattamente, ch'egli fosse fornito
« d'intendimento, e che mediante la potestà del libero arbi-
« trio s'appigliasse a seguitare le cose vere, e a bene operare.
« Laonde niuno de' mortali si può difendere presso di Dio
« con iscuse; conciossiachè essi furono da lui creati *ragione-*
« *voli*, ed acconci a contemplare » (1).

Ma non voglio io qui considerare qual grado di libertà possa l'uomo aver avuto in formandosi le opinioni erronee. Le opinioni si formano con de' giudizj, e però intorno a ciò può bastare quel che fu detto circa la libertà de' giudizj.

Prescindendo adunque da quella libertà e imputabilità che può esservi stata nella formazione delle opinioni, dico che vi

---

(1) *Deus ab initio genus humanum ita creavit, ut intelligentia praeditum esset, et arbitrii liberi potestate delectum tum vera consectandi, tum bene agendi obtineret. Quocirca excusatione nulla defendi possunt mortales omnes apud Deum. Rationales enim, et ad contemplationem apposita per eum creati sunt.* Orat. ad Ant. Pium.

hanno talor negli uomini opinioni invincibilmente erronee, e che in generale finchè certe opinioni già formate persistono nella mente, esse determinano l'operare dell'uomo, e limitano la sua libertà.

Chi mai altri che Dio stesso può esser il giudice di questa sì complicata, sì arcana, e sì moltiplice umana natura? chi può conoscere le forze di un'illusione? il grado di seduzione che esercita nello spirito l'educazione, l'autorità de' maggiori, le sentenze udite pronunciarsi come certe fin dall'infanzia, le credenze ricevute universalmente da tutti, e respirate, a così dire, coll'aria? qual rincalzo non ricevono poi queste opinioni dalle naturali passioni che a lor s'associano, dai sentimenti e dagl'istinti? Perocchè le *opinioni*, le *passioni* e i *sentimenti* si modificano scambievolmente, si danno scambievolmente l'indirizzo, e così avviati, armoneggiati, mescolati insieme formano quasi una sola forza, a cui lo spirito soggiace, da cui riceve impulso, uno stampo di carattere, e per così dire una morale configurazione.

Non parlo solo di passioni e di sentimenti fisici; parlo anche de' sentimenti più elevati proprj dell'uomo, della magnanimità e della grandezza d'animo, del patriottismo, della gloria, dell'amore, della pietà, e di quanto può avervi nell'animo umano di splendido e di prossimo a virtù. Dico che le *opinioni* modificano, sviluppano, o ritardano e inviluppano tutti questi sentimenti; come al contrario questi sentimenti modificano, quando sieno molto svolti, le opinioni, le appurano e le nobilitano, ovvero le irrozziscono e imbarbariscono.

Potrei dimandare al *Corsaro* di Byron l'esempio di un uomo collocato in istraordinarie circostanze, e avente nella propria natura degli elementi sublimi pel bene e pel male: potrei far osservare quanto sia rimoto da ogni tribunale meramente umano il giudizio sull'umana natura così condizionata, in mezzo agli agenti morali interni ed esterni, fra cui si trova il ladrone di mare concepito dall'inglese poeta. Ma mi si direbbe che quel personaggio è finto, che l'umana natura non prese mai quelle forme. E bene, invito il lettore a far oggetto delle sue meditazioni un personaggio vero, quello del tartaro Kara-Aly,

ucciso sotto i colpi dello *Knout* l'anno scorso in Zarajek (1). Chi potrà dire fra gli uomini, quanto le credenze e le opinioni di questo feroce e insieme generoso assassino debbano avere influito nella sua vita, e diminuito altresì l'imputabilità de' suoi misfatti? Il fatalismo maomettano impressoglisi profondamente nell' animo fino dalla prima età, quanto non valse ad acquietare i suoi rimorsi, e a renderlo da una parte crudele, e dall'altra rassegnato al volere di Dio sino alla morte? (2). Il credersi legittimo sultano di Kazan, usurpatogli lo scettro dallo zio (3), trattato duramente in casa, poi cacciato fra la milizia russa, quanto non dee avere ammassato d'irritazione in un' anima per natura robusta, fiera, piena di vita, per la quale il sommo della gioja era riposto ne' pericoli? Chi potrebbe dire a qual forma di virtù schietta, anche umana e gentile, si sarebbe piegata con altra educazione, con altre credenze, in altre circostanze, quell'anima atroce fornita di sensi così elevati, d'immaginazione sì ridente, di lingua sì faconda, che tanto sentiva la gratitudine, la pietà, l'amore per la sua bella Fazry? (4).

§ 6.

Quinto limite, posto dalle *volizioni virtuali* e *abituali*.

Un altro limite vien posto alla libertà dalle volizioni virtuali e abituali.

Io intendo per volizione *virtuale* una sì fatta disposizione della volontà, data la quale, ella, al presentarlesi d'un dato oggetto, ancorchè per innanzi da lei non conosciuto, indubitatamente e irresistibilmente il vuole, come quella che è già

---

(1) I processi di questo assassino della Russia asiatica furono pubblicati nei giornali ufficiali di Pietroburgo, ed eccitano un grande interesse.

(2) Tosto che videsi côlto, gittando via il suo *yagatan* gridò a chi l'arrestava: « Così ha voluto Iddio, uccidimi o salvami, fa di me quel che « tu vuoi; la fatalità mi ha vinto ».

(3) Noussiram-Bey.

(4) Sua moglie, figlia di Noussiram-Bey.

piegata a quella parte, quantunque ella stessa ignori questa sua inclinazione, o ciò a cui questa sua inclinazione la conduce.

All'incontro per volizione *abituale* io intendo quella disposizione onde la volontà non è solamente inclinata verso un dato oggetto, ma è determinata a volerlo, ne ha già concepito in sè una volta il proponimento, e poi non l'ha mai richiamato. Queste volizioni *abituali* hanno dunque la loro origine in una volizione *attuale*, che si suppone averle precedute; là dove quelle che chiamo *virtuali* non suppongono che per innanzi sia stata conchiusa dalla volontà una volizione attuale, ma solo che la volontà abbia una piega, che la inclina a volere l'oggetto tostochè l'occasione glielo presenti.

L'esistenza di volizioni virtuali e di volizioni abituali nello spirito umano è un fatto misterioso, ma è un fatto.

Vi ha una grande analogia fra l'esistenza in noi dell'*idee astratte* nell'intelletto, e l'esistenza degli *abiti* nella volontà; anzi queste due cose hanno fra loro uno strettissimo nesso, che non è qui il luogo di dichiarare. Solo voglio avvertire, che quelli che negano l'esistenza delle idee astratte son presti necessariamente anco a negare gli abiti dello spirito umano. La ragione del loro negare questi fatti è semplicissima. Non gl'intendono, e però si credono autorizzati a non riconoscerne l'esistenza. Io ho dimostrato assai volte la vanità e la presunzione di una sì fatta maniera di ragionare; nè credo necessario che io mi fermi a provar l'esistenza delle volizioni virtuali ed abituali: ben mi appello alla coscienza di ciascuno che sa osservare quanto passa nel suo spirito, e son certo che questa maniera di volizioni saranno riconosciute per realissime.

Dico dunque primieramente, che date nell'uomo come precedenti al suo operare delle *volizioni virtuali* e delle *volizioni abituali*, e ponendo che queste non soffrano cangiamento, finch'esse durano, limitano la libertà del suo operare, perocchè influiscono a determinarlo piuttosto ad una maniera che ad un'altra. Cominciamo dalle volizioni *virtuali*.

Indubitatamente si dà nell'uomo un cotale stato della volontà già prevenuta, già inclinata verso a qualche cosa di vago che non conosce ancora, ma che rivelatolesi appena,

ella il ravvisa tosto per quello appunto che secretamente volea, che andava cercando, e dice seco medesima: « Questo è l'oggetto da me bramato, questo è ciò in cui tendeva il mio affetto prima cieco ed incerto ». Tale si è il fatto psicologico voluto dipingere nella storia di Gertrude (*) ancora giovanetta nel monastero, quando prima ella s'udì parlare dalle compagne di conviti, e di veglie e sollazzi, che tosto trovò sè stessa tutta cangiata. « Queste immagini », dice ivi non il romanziere, ma lo storico dello spirito umano, « cagionarono nel « cervello di Gertrude quel movimento, quel bollore che « produrrebbe un gran paniere di fiori appena colti collocato « davanti ad un'arnia ». Più sotto narra un'altra gran mutazione nello stato e condizione della fanciulla dicendo, che Gertrude, varcata la puerizia, « s'innoltrava in quell'età « così critica nella quale par che entri nell'animo quasi una « potenza misteriosa, che solleva, adorna, rinvigorisce tutte « le inclinazioni, tutte le idee, e qualche volta le trasforma, « o le rivolge ad un corso impreveduto ». Questo corso impreveduto suol essere segretamente diretto da quella che noi diciamo una *volizione virtuale*, la quale si rivela, cresce, si fa possente mediante lo sviluppo di quegli istinti co' quali ella ha dell'affinità e dell'analogia, e si completa finalmente rompendo in una volizione attuale quando trova realmente il suo proprio oggetto.

Talora dunque avvi nella volontà umana una parzialità precedente, abituale, la qual fa sì, che l'impressione di un oggetto, che di sua natura non sarebbe piena e operatoria se la volontà non le aggiungesse del suo, se non gravitasse verso di esso quasi corpo sopra piano inclinato che al più leggier urto rotola a fondo, indubitatamente solleva la spontaneità del volere.

In questo caso la causa piena del movimento risulta dall'impressione dell'oggetto associata colla pendenza della volontà, cospiranti allo stesso scopo: queste due cause si mescolano insieme in varie proporzioni a produrre il pieno effetto

---

(*) La Monaca di Monza.

del movimento volontario e del consenso, per modo, che quant' è maggiore la disposizione e la piega della volontà, tanto minore impulso si richiede da parte dell' oggetto; di che accade, che anche un' impressione minima considerata da sè stessa, un' impressione che non avrebbe forza di vincere il menomo ostacolo ove fosse fatta in altro uomo, quando ella si fa nell' uomo già passionato riesce massima ed efficacissima. La storia delle passioni umane e degli uomini passionati è tutta qui; questi non pure sono sensitivi oltremodo ad ogni cosa partenente alla lor passione, ma pur all' ombra, alla lontana immaginazione degli oggetti da' quali sono affezionati, e li scorgono da per tutto, anche là dove meno essi si trovano. E come un uomo che covi odio contro alcun altro, non vede nere e a sè ingiuriose le operazioni dell' odiato? come ogni leggera inavvertenza di lui non gli è cruda e intollerabile offesa? come aggrava egli ed interpreta a sinistro le azioni più innocenti? come volge a mala intenzione, e cangia in alimento dell' odio che gli brugia dentro, sino i tratti cortesi, gli stessi benefizj? E l' altre passioni son della medesima natura: producono tutte questa alterazione di sensitività, questa rovinosa prudenza della volontà, questa intera cecità rispetto all' oggetto opposto alla passione, e questa falsa acutezza di veduta rispetto all' oggetto che le è consentaneo.

Or poi, secondo la dottrina del cristianesimo, anche la mala disposizione che il peccato originale pone nell' uomo, consiste in una di queste *volizioni virtuali*.

Perocchè, come dice Cornelio a Lapide, « i movimenti della « concupiscenza non si restringono nell' *appetito sensitivo*, ma « appartengono anco alla *volontà*, la qual viziata nella sua « origine, propende verso a' beni dilettevoli, onorifici e « curiosi (1).

Quanto all' appetito sensitivo noi n' abbiamo parlato: abbiamo veduto ch' egli dimostra una cotale vivacità morbosa, un' esagerazione di forze, un promettere ciò che non può attenere.

---

(1) *Motus concupiscentiae non tantum sunt in appetitu sensitivo, sed et in voluntate, quae naturaliter ex origine sua in Adamo vitiata propendet in bona delectabilia, honorifica et curiosa.* Comm. in Ep. ad Rom. VII.

Tuttavia se la volontà fosse piegata al bene, se la ragione non fosse pigra a levarsi a quelle operazioni che risguardano l'appercezione della giustizia, la volontà potrebbe sorreggersi, non s'abbandonerebbe così ciecamente e perdutamente dietro il dolce delle sensazioni e il lusinghevole de' primi istinti. È vero ch'ella in principio rimarrebbe ancora ingannata, perocchè essendo il diletto di questi istinti smodato e alterato, ella giudicherebbe contenersi in essi più bene, che veramente non si contenga; ma questo errore sarebbe troppo minore di quello nel quale or precipita; perocchè quell'errore consisterebbe solo nel grado soverchio di pregio e di affetto che darebbe al diletico de' sensi, il qual soverchio verrebbe poi più tardi agevolmente corretto ed emendato. Ma di presente la volontà erra naturalmente, non solo nel *grado* dell'affetto, ma ben anco nell'*unicità* dell'affetto. Ella dà un affetto non solo eccedente, ma esclusivo a prima giunta alle cose sensibili, e in queste sole ella tutta s'immerge e profonda. Onde ciò? onde un sì cieco abbandonamento? Non altronde che dalla cecità, dalla lentezza della ragione, come dicevo, dal suo languore rispetto alle cose immortali. La ragione non produce alla volontà degli oggetti più nobili, in quella prim'ora in cui il senso ha già aperto una larga breccia, ed è entrato, per dir così, nel cuore umano. Poi, quando finalmente la ragione trova quegli oggetti sublimi, la giustizia, e la virtù, essi rimangonsi lungamente inefficaoi, perchè sembrano come tenui larve, lontane, smorte, verso alla realità vivacissima ed alla urgente presenza delle sensibili cose. Indi la spontaneità della volontà, non avendo cosa che prontamente la sostenga, si dà giù pel proprio peso sopra le sole cose esteriori e sensibili tutta intera: e noi fin d'allora, per applicar qui una frase di san Gregorio, congiurati coll'istinto « vulneriamo noi stessi » (1).

Se non che la mala piega che prende la volontà, e le male affezioni abituali che acquista fin da' primi momenti dell'esistenza, sono ancor più fatali. Perocchè queste affezioni non pur sono *eccessive*, non pure *uniche*, ma ben anco *finali*,

(1) — *quod nobis ille male suggerit, nos sequentes ex voluntate nostra implemus; et quasi cum ipso nos pariter vulneramus.* Moral. XIII, VI.

cioè cotali, che nelle sensibili cose ella si lusinga di rinvenire la piena sua soddisfazione, la sua suprema felicità.

E questo ultimo e massimo grado di disordine, che nelle sue prime operazioni dimostra la volontà, nasce da qualche cosa che ella stessa propriamente porta di difettoso e di falso nella propria natura fin dall'origine, là dove il primo disordine proveniva da un' alterazione del *senso*, e il secondo da una debolezza e pigrezza dell' *intendimento*. Certo, chi considera profondamente lo stato della volontà umana, vede qualche cosa di più arcano, di più mirabile di tutte l'altre condizioni per innanzi annoverate; vede ch'ella fin da principio è volta e piegata a un qualche cosa di assoluto, si muove verso un sommo bene che ignora, e da cui non può prescindere; vede che di questo ignoto, ma sommo bene, prova in sè un bisogno immensamente attivo, assorbente tutti gli altri bisogni; e una sicurezza e fidanza di doverlo pur rinvenire non l'abbandona: ma questa sicurezza è cieca, questa fidanza è prosontuosa; ella non dubita di trovarlo subito, di stringerlo all'istante nelle sue mani; inconsiderata il vede e l'abbraccia, cioè crede di vederlo e abbracciarlo in qualsivoglia bene che le si dia innanzi, che la ecciti alquanto, ovunque in una parola nella sua miseria, nella privazione del bene bramato, gliene brilli agli occhi un barlume, un'apparenza, una lusinga. Così per questo disordine d'innata prosunzione, la volontà dell'uomo continuamente dà ad intendere a sè stessa, che sia pur in suo potere il felicitarsi agevolmente con qualsivoglia specie o immaginazione di bene, e di poter comporre a sè di checchessia la sua beatitudine (1). E questa lagrimevole, incessante superbia della volontà rendesi manifesta in tutte le storie umane: tutti i passi dell'uomo ugualmente l'attestano, tutte le filosofie da

(1) A dar luogo a quest'a sua presontuosa credulità vien essa ajutata dalla lentezza e fiacchezza dell' intendimento; il quale, conosciuto che una cosa è *bene*, pena poi assai a conoscere *quanto* bene sia quella cosa; cioè pena a stabilire entro qual limite si restringa quel bene. Or, non conosciuti questi limiti, tosto che l'uomo apprese una data cosa per bene, egli n' ha un' idea indeterminata, sulla qual idea la volontà, appunto perchè è idea vaga, fa i castelli suoi, e sogna una cotale infinità a sè medesima sufficiente, in quell' oggetto che la diletta.

lui ideate, e le religioni da lui immaginate. Non v' ha traviamento umano, che non porti nel suo fondo la trista persuasione di quella orgogliosa sentenza della lettera a Leucippo, « qualsivoglia oggetto, per chimerico ch' egli sia, poter for- « mare la nostra felicità » : questa è la formola più breve e più esplicita di quel guasto intimo col qual nasce la volontà umana (1).

Nell' uomo dunque vi ha una di queste volizioni virtuali, che il dichiara a favore del male, tostochè glien' è data occasione, ed ella costituisce la base del peccato originale.

Questa volizione il reca non meno a de'giudizj falsi che a delle opere malvagie.

Laonde acconciamente s. Prospero dice, che col peccato di origine fu depravato lo stesso giudizio dell' uomo (2); e un gran letterato dell' ottavo secolo parlando dello stesso peccato ha questa notabile espressione, che « fu tolta allo stesso libero « arbitrio la bontà della volontà » (3), cioè a dire, che avendo il libero arbitrio dinanzi a sè la *volizione buona* e la *volizione mala* fra cui *determinarsi*, fu sottratta a lui quella prima, e fu piegato a questa seconda. Sant' Agostino tocca le due ferite, quella dell' intendimento, e quella della volontà ad un tempo, dicendo: « Approvare le cose false per vere, attalchè l' uomo « erri benchè nol voglia, e non potersi temperare dalle azioni « illecite —, questa non è natura dell' uomo come fu isti- « tuito, ma sì pena dell' uom dannato » (4). Laonde è la

(1) Volendosi veder de' fatti, che provano l' umana volontà essere continuamente inclinata a supporre di poter trovare in ogni bene, per quantunque limitato e immaginario, una piena felicità (supposizione e credenza, come dissi, che ajutò, incoraggiò e diresse l' uomo a formarsi tutte le filosofie e tutte le superstizioni), si troveranno nel *Saggio sulla Speranza*, inserito nel secondo Volume degli *Opuscoli Filosofici* (Milano, Tipografia Pogliani 1828), e ne'*Frammenti di una storia dell' Empietà* (Milano, co' tipi di Giuditta Pogliani 1834).

(2) — *a quo judicium voluntatis depravatum est, non ablatum.* De vocat. gent. I, VIII.

(3) Alcuino. — *Ipsi libero arbitrio ablata est bonitas voluntatis.* De Trinit. II, VIII.

(4) *Approbare falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente repugnatione carnalis vinculi non posse ab illicitis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati.* Sentent. 383.

grazia quella, secondo la dottrina cattolica, che sana questa piaga della volontà (1).

Ma torniamo da' fatti alla teoria.

Se la volizione è passata una volta all'atto, come abbiam detto, se l'oggetto si è anche conosciuto, se riman nell'animo un proponimento esplicito o almeno implicito di volerlo; allora vi ha nell'uomo altresì una volizione *abituale*.

La volizione *abituale*, come anco la *virtuale*, è cosa che permane nell'uomo, è uno di quegli atti che si chiamano immanenti. Essa determina e costituisce uno *stato* dello spirito umano.

Comunemente non si porta la riflessione che sopra gli atti passaggeri; e riesce oltremodo difficile il concetto di un atto che non passa, e che persevera costante nello spirito, senza produrre in esso novità, conservandosi nello stesso essere, non calando, non crescendo d'intensità, non dimandando allo spirito sforzo nè tensione. E pure senza questi fatti niente si spiega nella natura: l'*esistenza* stessa è uno di questi atti: le potenze non sono che degli atti immanenti: gli *abiti* sono un terzo genere di tali atti, sono le potenze più sviluppate, prodotte più innanzi verso il loro termine naturale, verso l'ultima lor perfezione. Ogni uomo vuole il sommo bene. Questo è un atto naturale immanente; ma da principio quest'atto è solo virtuale, non conoscendo ancora l'uomo il sommo bene, ma solo il bene in comune, nel quale è virtualmente ogni bene, e massimamente il sommo bene. Chi dunque tende al bene in comune, tende *virtualmente* al sommo bene. Quando l'uomo comincia ad aver qualche notizia del sommo bene e

(1) Per questo s. Gregorio Magno dice, che *liberum arbitrium in bono formatur electis, cum eorum mens a terrenis desideriis gratia aspirante suspenditur. Bonum quippe quod agimus et Dei est et nostrum: Dei, per prevenientem gratiam; nostrum, per obsequentem liberam voluntatem* (Moral. XXXIII, xx). E il cardinal Jacopo di Vitri: *Post primae gratiae infusionem debemus nos ex libero arbitrio cooperari Deo, postquam liberatum est per gratiam* (Serm. Dom. XII post octavas Pent.). Da' quali luoghi e da altrettali si vede, come l'incitamento della grazia preso per sè solo non costituisce una volizione attuale, ma si rende tale cooperandovi la volontà; laonde esso per sè è una volizione *virtuale*; nè solo virtuale, ma anco *abituale*, perocchè l'oggetto del bene, Iddio, quantunque in modo segreto, nel battesimo all'anima si comunica.

lo vuole, egli n'acquista la volizione prima *attuale*, che si fa poscia *abituale*.

Ora queste volizioni abituali possono esser buone o ree. Se la volizione abituale del ben morale giace nel fondo dell'anima dell'uomo, egli è buono. Se nel fondo all'anima sua giace la volizione abituale del mal morale, egli è malvagio. Lo stato di bontà e lo stato di malizia dipende da esse. Queste volizioni sono profonde, secrete, velate agli altri, occulte all'uomo stesso che le ha. Per questo fra gli attributi che le divine lettere danno a Dio vi ha quello di essere « lo scrutatore dei cuori » (1). Per questo si legge di Cristo, che egli « sapeva « quello che era nell'uomo » (2), cioè qual volizione abituale, se buona o rea, giaceva nel più profondo del suo spirito. Dalle *volizioni abituali* vengono le *azioni:* esse costituiscono l'*albero* del Vangelo, come le azioni costituiscono i *frutti* di quest'albero. Perciò si legge, che « ogni albero buono fa « buoni frutti. Non può un albero buono far frutti cattivi, « nè un albero cattivo far frutti buoni » (3). Chi non vede che si distinguono qui due bontà, la bontà dell'albero, e la bontà del frutto? e due malvagità, la malvagità dell'albero e la malvagità del frutto?

La bontà dunque o la malvagità dell'albero sono le volizioni virtuali ed abituali buone o cattive, e la bontà o malvagità del frutto sono le volizioni o azioni attuali buone o cattive.

Concludiamo: le volizioni virtuali e abituali sono un vincolo posto alla libertà finchè durano; ma la libertà può fino a un certo segno cassarle e distruggerle.

Prima di entrare nel seguente libro, dove dobbiam parlare del soggetto umano, che raccoglie nel suo seno tutte le potenze, come tutte dal suo seno le trae ed emette, non crediamo dover essere inutile, che poniamo qui sotto l'occhio de' lettori una Tavola sinottica, dove si veggano distribuite nel loro ordine naturale le principali potenze umane, di cui abbiam parlato fin qui, ed ella sarà la seguente:

---

(1) *Pravum est cor omnium, et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor, et probans renes.* Jerem. XVII.

(2) Jo. II.

(3) Matth. VII.

ACOLTÀ DELLO SPIRIT

OGGETTO

Facoltà passive

RAGIONE

Sentim

Facoltà del giudizio

SENSI ESTERN

COGNIZIONE DIRETTA (Facoltà delle idee specifiche).

RIFLESSIONE (Facoltà de' ragionamenti).

FACOLTA' DELLA PERSUASIONE.

FUNZIONI

1.ª *PERCEZIONE.*
2.ª *INTEGRAZIONE.*
3.ª *FEDE* (Facoltà delle idee negative).
4.ª *CREAZIONE INTELLETTIVA* (Facoltà dell'errore).

D U

HONE SE

LIBRO IV.

DEL SOGGETTO UOMO.

DEFINIZIONI.

1.

Essenza è « ciò che lo spirito intuisce nell'idea ».

2.

Sostanza è « l'atto onde un'essenza sussiste ».

3.

Individuo (sostanziale) è « una sostanza in quanto è una, indivisibile, incomunicabile, ed ha tutto ciò che si richiede per sussistere ».

4.

Soggetto « è un individuo senziente in quanto contiene in sè un principio attivo supremo ».

5.

Soggetto intellettivo è « un soggetto che intuisce l'essere ideale ».

6.

Soggetto umano è « un soggetto principio insieme dell'animalità e dell'intelligenza ».

7.

L'*Io* è « un principio attivo supremo in una data natura in quanto egli ha la coscienza di sè stesso ».

8.

Persona è « un soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo ».

Abbiamo da principio definito l'uomo « un soggetto umano intellettivo e volitivo ».

Poscia ripigliando quella definizione e dividendola nelle sue parti, ci siamo proposti di venir trattando in separato di ciascheduna di esse.

Le parti in cui noi abbiamo divisa la definizione dell' essere umano furono tre: l'animalità, l'intelligenza, e il principio comune dell'animalità e dell'intelligenza, il soggetto. Fin qui abbiamo favellato delle due prime, ci siamo occupati a dichiarare l'animalità e l'intelligenza.

Ci riman dunque a considerare il *soggetto* stesso uomo, che è insieme principio animale ed intelligente, colla trattazione della qual ultima parte avremo soddisfatto, come abbiam saputo il meglio, al debito contratto co' nostri lettori di commentare in tutte le sue membra la definizione dell' uomo, giacchè ad un tal commento si riduce finalmente ogni Antropologia.

Cominciam dunque tosto a cercare che cosa si debba intendere per *soggetto* in generale, spianandoci la via a ragionar poi del *soggetto umano*.

CAPITOLO I.

DEL SOGGETTO IN GENERALE.

ARTICOLO I.

LA PAROLA *SOGGETTO* APPLICATA A TUTTI GLI ENTI ANCO INSENSITIVI.

Il significato che si suol dare comunemente alla parola *soggetto* abbraccia anche gli esseri insensitivi.

In tale significazione, *soggetto* non significa che *sostanza*, ovvero più largamente ancora, « quell'essere nel quale e pel quale si concepisce che esistano degli accidenti ».

Questo significato è dato dall'origine della parola *soggetto*. L'etimologia dimostra, che con quella parola si volle significare ciò che sta sotto, ciò che è sostegno ad altra cosa che su di esso s'appoggia. Ella è dunque una maniera traslata, come ho detto ancora, tolta da quello che si vede o si crede avvenire ne' corpi.

Nè quest' uso della parola si restrinse all' ordine delle cose reali: anche a cose meramente ideali, a mere fatture dello spirito nostro venne applicato lo stesso vocabolo. L' argomento di un discorso si disse il *soggetto* di esso discorso; poichè s'immaginò, che il ragionare quasi si spandesse su quell' argomento e l'andasse lavorando, alla foggia che fa uno scultore il quale va scheggiando il marmo colla gradina e collo scalpello, e raschiandolo colla raspa per iscolpirlo ed effigiarlo. La qual significazione di *soggetto* chi non vede che è doppiamente figurata? perocchè in primo luogo la parola *soggetto* ha già in sè del traslato, come dissi; in secondo luogo qui viene assomigliata la materia del discorso, che sono i pensieri, alla materia reale corporea, benchè le parole veramente non lavorino in su' pensieri, nè li modifichino, ma non facciano che significarli al di fuori; e l' attenzione della mente in trovando i pensieri appartenenti a un certo tema, non cangia nè modifica il tema stesso.

Rispetto a questi significati del vocabolo *soggetto* si dee attentamente osservare, che ogni qualvolta s'applica la parola *soggetto* a cosa insensitiva, sia reale o ideale, quella parola non viene propriamente a significare se non un cotal modo di concepire della nostra mente.

Conciossiachè le cose insensitive, appunto perchè insensitive, non godono di sensazione alcuna, non sentono nè quanto è diverso da sè, nè sè stesse: perciò a sè stesse non esistono, ma esistono a chi le sente, e a chi le concepisce (1). Laonde

---

(1) Ved. i *Principj della Scienza Morale*, cap. II, art. 1. — L' osservazione che noi facciamo sulla materia bruta, il concetto della quale implica una essenziale relazione col sentimento, spiega gran parte delle opinioni de' filosofi, e de' loro errori circa la stessa materia bruta. Essi non videro distintamente, per quanto mi è noto, che vi abbia un modo di essere concomitante, relativo, e concettuale; indi i falsi sistemi inventati per ispiegare il fatto della materia. Questi sistemi sono principalmente tre: il 1.° si contenta di dire che la materia è cosa inesplicabile, inintelligibile: il 2.° nega a dirittura l'esistenza della materia, come quella che è di troppo molesta alla filosofia: quest' è l' idealismo: il 3.° finalmente non nega la materia in generale, ma nega la materia bruta, sostenendo che ogni materia è animata e sensitiva. — Il primo di questi sistemi è

anche quell' ordine intrinseco che la mente concepisce in esse, non esiste se non alla mente, non esiste se non a condizione di essere *concepibile*. Egli è dunque manifesto,

---

quello di Platone e di Aristotele; e inteso secondo la mente del primo di questi due filosofi, contiene una verità; perocchè viene a dire, che la materia non è intelligibile per sè stessa, ma solo pel lume della mente. Il secondo di questi due filosofi s' applica principalmente a dividere la materia da tutte le sue forme, e a farne un' astrazione: quest' essere astratto è un vero nulla, e però è veramente inintelligibile. Ma la materia così astratta, non è quella, su cui versa la questione presente: la questione presente non riguarda una materia astratta, ma una materia inanimata reale e priva della sola forma del senso. — Il secondo di questi sistemi, l' idealismo, non comincia da Berkeley: comparve sempre, e da per tutto, dove la filosofia ebbe de' coltivatori. Nell' India i Bracmani, o come ora si chiamano Bramini insegnano, che il mondo materiale non è che un' illusione, un sogno, un prestigio; che i corpi per esistere veramente dovrebbero cessare di essere in sè stessi e confondersi nel nulla (questo *nulla* è propriamente l' *idea*), che per la semplicità sua fa la perfezione di tutti gli esseri (Ved. l'*Enciclop. Méthod. Philos. anc. et mod.* del Naigeon, art. *Bramines*). — Il terzo sistema fu riprodotto pure assai delle volte: egli prese varie forme: l' anima del mondo è una forma di questo sistema. Un' altra forma affine coll' idealismo è quella de' platonici, che insegnavano l' anime esser quelle che hanno fabbricato i corpi (Ved. Macrob. *Somn. Scip.* L. I, c. VI, XIV, e XVII, e L. II, c. III. — Huet, *QQ. Alnet.* L. II, c. VIII). Una terza forma è il sistema di T. Campanella, che nel celebre suo libro *De sensu rerum et magia* attribuisce il sentire a tutti i corpi con questo argomento: « Non si può dare altrui ciò « che non si ha in sè: laonde tutto ciò che è nell' effetto dee trovarsi al- « tresì nella causa. Ora poichè gli animali hanno il sentimento, e il sen- « timento non viene dal nulla, si dee conchiudere che gli elementi che « sono i principj costituenti l' animale abbiano pur sentimento. E però « sente il cielo e la terra ». Queste idee del Campanella sembrano aver condotto Leibnizio al sistema delle sue *monadi*, come pure a quello dell' *animaletto immortale*. Di questo poi è figlio legittimo il corpuscolo etereo, di cui suppone rivestite perpetuamente l' anime C. Bonnet.

Tutti questi sistemi peccano manifestamente d' intemperanza. Ciò che si può dire della materia si è solo, 1.° ch' ella ha una reale esistenza, 2.° che il suo modo di esistere reale è concomitante all'esistenza del sentimento, 3.° che il suo modo di esistere concettuale (cioè quanto al concetto che noi n' abbiamo) implica logicamente una essenziale relazione col sentimento. Se noi volessimo andar più innanzi, usciremmo della questione, trapasseremmo senz'accorgerci a parlare del *principio corporeo*, ovvero della *causa della materia*, e non più parleremmo della materia stessa, e del suo concetto, quale l' hanno di fatto gli uomini.

che in quest' uso che si fa della parola *soggetto* si esprime solamente una relazione, un ordine, che la mente contemplante discerne fra le qualità e proprietà della cosa concepita, la qual relazione e il qual ordine sta in questo, che fra quelle proprietà ve n'abbia una, la quale sia necessaria alla sussistenza delle altre, e dia loro l'unità, anzi ch'ella sia pur quel primo atto della cosa, nel quale tutte l'altre diverse egualmente incominciano. Laonde la denominazione di *soggetto* data a quest'o primo atto che costituisce l'individualità della cosa e dà fondamento al concetto della medesima, non ha valore se non in cospetto della mente, e perciò noi crediamo di dover appellare questa specie non *soggetti* semplicemente, ma *soggetti di concezione*.

ARTICOLO II.

LA PAROLA *SOGGETTO* APPLICATA AGLI ENTI SENSITIVI.

Ella è tutt'altra cosa, se si parla di un essere sensitivo.

Il sentimento è un principio interno, e non è punto un mero oggetto della mente che lo contempla. Corre dunque un'immensa diversità fra il modo di essere di ciò che è insensitivo, e il modo di essere di ciò che sente.

Il primo non costituisce se non un'esistenza *relativa ad un sentimento*, tale che tutta consiste a poter esser materia o termine del sentimento: il secondo, cioè il sentimento, posto che sia, non ha bisogno d'altro, è qualche cosa da sè, è una forma, non è una mera materia informe.

Di qui si può giustamente inferire, che la parola *soggetto* appartiene in senso proprio solamente agli esseri sensitivi; e che la materia può bensì costituire la parte di un soggetto, ma non il soggetto intero, conciossiachè il suo modo di esistere è quello di formar parte di un tutto, e non di formare un tutto da sè, ella non è concepibile, come dicemmo, se non qual termine del sentimento, fuori del quale perisce ogni suo concetto (1).

---

(1) Io destinerei volentieri la parola *supposto*, a significare quelli che

ARTICOLO III.

LA PAROLA *SOGGETTO* APPLICATA AGLI ENTI SENSITIVI SEMPLICI.

È dovuto alla filosofia moderna principalmente l'averci condotti all'osservazione indicata nell'articolo precedente.

Ma alla filosofia stessa è dovuto un uso ancora meglio determinato e più proprio della parola *soggetto*.

Si consideri che la parola *soggetto* si contrappone tanto alla parola *accidente*, quanto alla parola *oggetto*.

In quanto ella si contrappone alla parola *accidente*, il soggetto si definisce « quel principio che regge l'accidente », cioè « quello nel quale e pel quale sussistono gli accidenti ».

Questa significazione della parola *soggetto* è quella che fu più generalmente considerata dagli antichi, e da essa procedette la sentenza di Boezio, che « una forma semplice non può essere soggetto » (1). Perocchè se la forma è al tutto semplice non ha accidenti, e non può distinguersi il principio che regge gli accidenti dagli accidenti che sono retti.

Ma in quanto il soggetto si contrappone ad *oggetto*, egli può definirsi « ciò che è un principio di azione o che riceve in sè l'azione ».

Questa significazione fu sempre considerata dai grammatici, che videro un soggetto espresso nel caso retto, ed è quella a cui pose maggior attenzione la moderna filosofia.

Il soggetto qui può essere anche una forma semplice e priva di accidenti, purchè sia un principio che abbia il suo modo di essere in sè stesso, e che non sia obbligato a mutuarlo altronde, cioè un principio che sente (2).

---

abbiamo chiamati *soggetti di concezione*. In tal caso si avrebbero due parole distinte, l'una per gli soggetti (così detti) inanimati, l'altra per gli veri soggetti. Ma egli è troppo convalidato l'uso di tali parole, perchè se ne possa alterare i significati.

(1) *Forma simplex subjectum esse non potest.* De Trinit. II.

(2) Egli è singolare a questo proposito il veder la lotta fra la filosofia aristotelica e i dogmi del cristianesimo in quel tempo, in cui nè si voleva abbandonare quella filosofia, nè molto meno volevasi abbandonare la cattolica fede. Si dovette venire ad una transazione coll'aristotelismo. Gli articoli della transazione furono questi: che « sarebbesi accordato alla filoso-

ARTICOLO IV.

DEFINIZIONE DEL SOGGETTO.

Riassumendo adunque,

Vi hanno de' soggetti di semplice concezione, e questi appartengono anche agli esseri insensitivi.

Vi hanno de' soggetti veri, e che così si dicono in un senso proprio ed assoluto: questi appartengono solamente a degli esseri dotati di sentimento.

Agli esseri forniti di sentimento si applica la parola *soggetto* in due significati, o per indicare il principio che regge gli accidenti, o per indicare il principio che ha un modo di esistere proprio, assoluto, e non meramente relativo.

Secondo l'uso che noi facciamo della parola *soggetto*, quest'ultima proprietà è ciò che costituisce propriamente l'essenzial carattere del soggetto, sicchè da noi si considera per sog-

---

fia aristotelica di conservare fedelmente tutte le sue maniere di dire, ma che ella si sarebbe dovuta poi contentare, che in certe circostanze si mutasse alle medesime il loro significato ». E veramente se si fossero tenuti fedelmente e costantemente i significati che la filosofia aristotelica dava alla parola *soggetto*, e alla parola *persona* (che dovea significare un *soggetto intelligente*), sarebbe convenuto indubitatamente sbandire questi vocaboli dalla teologia; perocchè, inchiudendo essi il concetto di accidenti e di materia, ripugnavano alla natura divina, nella quale nè ç'è materia, nè si possono distinguere accidenti di sorte. Laonde convenne distinguere dicendo, che « il nome d'*ipostasi* (cioè di *persona*) non com« pete a Dio quanto a ciò onde il nome trasse l'origine, conciossiachè « Iddio non sottostia ad accidenti; ma gli compete in quanto che fu impo« sto a significare una cosa sussistente » (S. Tom. *S.* I, XXIX, III, ad 3). La teologia cristiana dunque prese i nomi di *soggetto*, d'*ipostasi* e di *persona* non già a significare « un principio che regge gli accidenti », ma a significare « una cosa sussistente », come insegna san Tommaso, una cosa che non ha bisogno di un'altra per esistere. Questo è quanto dire, che tali vocaboli in teologia non si prendono in quella significazione che si contrappone ad *accidenti*, ma in quella significazione che si contrappone ad *oggetto*, sicchè vengono ad esprimere una esistenza soggettiva, e perciò propria, interna, indipendente.

L'uso adunque che fa la filosofia moderna della parola *soggetto* procede manifestamente dall'influenza segreta e benefica che esercitarono nella filosofia le luminose idee del cristianesimo.

getto anche una forma semplice e scevra al tutto di accidenti, in quantochè ella ha una sussistenza propria, attesa la vita e il sentimento ch' è in lei, in cui consiste il reale ed assoluto esistere.

Laonde la definizione che noi diamo del soggetto si è la seguente: « un essere sensitivo in quanto contiene in sè un principio attivo supremo ».

Nella qual definizione ponesi *principio attivo*, perocchè quando anco il soggetto non fosse che meramente senziente, anche il solo sentire, passivo rispetto all' agente che il suscita, è in sè stesso una attività che suppone un' attuale esistenza.

In secondo luogo vedesi, che, giusta la definizione, il soggetto può avere accidenti e non averne: vedesi che quand' anche in lui si trovasse un solo sentimento uniforme, e non soggiacente a modificazioni di sorte alcuna, quand' anche questo sentimento fosse semplice e indivisibile, il soggetto però esisterebbe ugualmente, nè cosa alcuna mancherebbe all' esser suo di soggetto.

Nel tempo stesso, se il sentimento di quest' essere sensitivo ricevesse diverse modificazioni, purchè il principio attivo, cioè senziente, rimanesse identico, questo principio sarebbe il soggetto di tutti i varj sentimenti, perocchè in lui risiederebbe la propria esistenza di quell' essere, e non solo l' esistenza propria come principio senziente, ma ben anco l' esistenza delle modificazioni a cui soggiace il sentimento.

Vedesi ancora, come i due significati della parola *soggetto*, l' uno in opposizione ad *oggetto*, l' altro in opposizione ad *accidenti*, si abbraccino, ed abbiano una radice comune che è la proprietà di costituire la ragione della sussistenza. Il principio attivo che costituisce il soggetto ha in sè la ragione della propria sussistenza (1), le modificazioni o gli accidenti hanno in quel principio la ragione della sussistenza loro, e perciò di nuovo quel principio si chiama soggetto: nell' uno e nell' altro

(1) Quando si dice « che il soggetto ha in sè la ragione della propria sussistenza », non si parla della causale ultima, ma parlasi di quella ragione che trovasi entro la sfera della natura sulla quale si volge il discorso, sebbene questa natura possa ella stessa dipendere e sussister per qualche altro principio diverso da sè.

caso quel principio è fonte di sussistenza, nell'uno e nell'altro caso egli merita il nome di soggetto, giacchè soggetto significa un modo di esistere proprio, e non mutuato, un vero principio di esistere entro una data natura.

Finalmente si dice che il *principio attivo* a potersi chiamare soggetto dee esser supremo entro quella natura; perocchè se egli fosse sommesso a qualche altro principio, verrebbe a dipender da questo, e non avrebbe in sè la base della propria esistenza, nè sarebbe quel chiodo, per così dire, a cui si sospende tutto il sentimento.

ARTICOLO V.

DEFINIZIONE DI ALCUNI VOCABOLI CHE HANNO AFFINITA' CON QUEL DI SOGGETTO.

Il qual uso della parola *soggetto* spiccherà nella mente via meglio distinto, se gli raffronteremo le definizioni di altre entità, che con esso potrebbero agevolmente esser confuse.

Ripigliamo dunque alcune delle definizioni ontologiche qua e colà da noi poste, e aggiungiamo quelle che non furono ancora accennate, e che or ci bisognano.

1.° *Essenza* è ciò che si comprende nell' idea di una qualche cosa (1).

2.° *Sostanza* è l'atto onde sussiste l'essenza della cosa (2).

Da questa definizione scorgesi come si distingue la sostanza dagli accidenti; perocchè gli accidenti non sono l'atto onde sussiste l'essenza, ma piuttosto sono il termine e l'effetto di un tal atto.

3.° L'*individuo* è l'ente in quanto è unico, indivisibile, incomunicabile, distinto da tutti gli altri enti (3).

Sollevarono le scuole una questione difficile e importantissima intorno all'individuo, cioè « qual sia il principio dell'individuazione ».

---

(1) *N. Saggio*, Sez. V, P. V, c. I, art. v, § 1.

(2) Ivi, § 5.

(3) *Individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum.* S. Thom. *S.* I, XXIX, IV.

Esse risposero con Aristotele, che « il principio dell' individuazione è la materia ».

Ma questa risposta non può aver luogo in una ontologia universale: essa è angusta come sono anguste tutte le risposte aristoteliche, le quali si veggono manifestamente derivate non dalla considerazione degli enti in universale, ma dalla considerazione parziale e limitata degli enti corporei.

Io ho già osservato, che la materia può individuare il sentimento di cui essa è il termine, ma non qualsivoglia altro genere di cose. Ora di più aggiungo, che la materia non potrebbe nè pure individuare il sentimento di cui è il termine, se ella stessa non avesse seco in qualche maniera il principio dell'individuazione. La questione adunque colla risposta scolastica non è sciolta, ma trasportata un passo più in là: perocchè resta ancora a dimandare: « onde è poi l' individuazione della materia »?

Che cosa dunque rispondiamo noi a quella sì ardua e sì sottil questione? — Distinguiamo l'*ordine dell' essere ideale* dall'*ordine dell' essere reale*. Diciamo, che il vero *individuo* non si trova che nell' ordine dell' essere reale, e che il principio dell'individuazione è la stessa *realità* dell' essere (1); là

---

(1) Non isfuggì a s. Tommaso questo vero. Laonde insegna in generale, che *omne SUBSISTENS est tantum unum numero*, come si può vedere raffrontando insieme i seguenti luoghi della *Somma* I, XI, III e IV; XLIV, I; LIV, I; LXXV, VII. Ora il *sussistente* e il *reale* per noi sono la stessa cosa. — Convien distinguere nell' Angelico i luoghi dov' egli è costretto di usare il linguaggio di costume, cioè l'aristotelico, da quelli dove egli parla da sè, e trae dalla propria mente. È in questi ultimi ch' egli manifesta la grandezza e la sicurezza del suo ingegno. Non fa perciò maraviglia, che i due personaggi, che si trovano rappresentati da s. Tommaso, cioè il filosofo della scuola, e il pensatore originale, prendano talora, chi ben osserva, un' attitudine di opposizione fra loro. A ragion d'esempio, nell'argomento dell' individuazione, di cui parliamo, egli pone in un luogo questa sentenza: *Substantia — individuatur per se ipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia* (*S.* I, XXIX, I). Qui si vede il pensatore originale; e quando per *sostanza* s' intenda *sussistenza*, *realità*, quella sentenza contiene appunto il nostro sentimento. Ma non può negarsi, che quella sentenza sembra difficile assai a conciliarsi coll'altra sentenza aristotelica, che pure s' incontra

dove l' *universale* non si trova che nell' ordine dell' essere ideale; e il principio dell' universalità è la stessa *idealità* dell' essere. Questa dottrina trovasi vera in modo così costante, che non ammette eccezione di sorte; di maniera che se v' ha un essere, di cui lo stesso concetto escluda qualsivoglia moltiplicità, come sarebbe il concetto di Dio e il concetto di me stesso, quest' essere non può esser conosciuto mediante un puro concetto, ma egli ha bisogno d' esser percepito realmente, senza di che non si dà di lui cognizione positiva; sicchè il concetto puro di Dio senza la percezione di lui non esiste.

Non si confonda dunque l' *individuo* coll' *idea dell' individuo*. L' individuo è cosa necessariamente reale. L' idea di un individuo non è individuo, considerata come idea: ella come tale è un vero universale, a quella guisa che si dicono universali tutte l' altre idee.

Non si confonda nè pure un cotale individuo immaginario, un' unità complessa formata dalla mente, col vero individuo: quello potrebbe chiamarsi *individuo artificiale* o fittizio, e non un individuo naturale in senso vero e proprio.

Da questo medesimo apparisce la verità di quella sentenza

---

spesso in san Tommaso, cioè che *materia est principium individuationis*. Perocchè si suol dire che la materia sia il principio d' individuazione, non per altro se non perchè la materia si considera come il fonte degli accidenti, i quali finiscono e completano il soggetto. Laonde si dice, che *individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti ex proprietate materiae*, come insegna s. Tommaso stesso (*S.* I, XXIX, II, ad 5.) sull' autorità di un illustre commentatore di Aristotele (Boezio, *De Trinit.* II). Ma se dalla materia avviene al soggetto il sottostare agli accidenti, e se la materia è principio d' individuazione, ne verrebbe, che gli accidenti individuassero il soggetto, contro a quello che è detto innanzi, cioè che *accidentia individuantur per subjectum*. — Vi ha dunque qui una apparenza di contraddizione, se non vogliam dire una contraddizione effettiva. Noi conciliamo le due sentenze col restringerle entrambi. In tutti gli enti reali sussistenti, l' atto della *realità* loro, della loro sussistenza è ciò che gli individua. Ma il sentimento materiale e corporeo non *sussiste* senza la *materia;* questa adunque è quella che il trae alla sussistenza, che lo determina, nel modo già detto, e perciò ella si può chiamare il principio dell' individuazione di quel sentimento.

di s. Tommaso, che « in un modo speciale l'individuo si trova nel genere delle sostanze » (1); perocchè veramente l'individuo ha la sua base in quell'atto, onde prima un ente sussiste, il qual atto regge tutti gli altri atti posteriori ed accidentali, ha in sè (come appare dalla definizione data della sostanza) la sussistenza medesima.

Finalmente possiamo applicare agli *individui sostanziali*, di cui parliamo, l'osservazione fatta da noi ragionando del soggetto, cioè che dove non vi ha sentimento, manca un proprio modo di esistere, e non vi ha che un modo relativo. Distinguiamo dunque, come abbiam fatto de' soggetti, gl'*individui di concezione*, che sono gl'individui puramente mentali, dagli individui in senso assoluto. Questi ultimi in via ordinaria rientrano nella definizione del soggetto, sicchè potremmo anche definire il soggetto « un individuo sostanziale sensitivo » (2).

---

(1) — *speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae.* S. I, XXIX, 1.

(2) Fu dimandato, « se l'anima separata dal corpo costituisca un individuo, un soggetto, una persona; e si rispose di no, come quella che è parte dell' individuo umano, e non è il tutto. La risposta è vera, se la questione risguarda l'individuo o soggetto *uomo;* perocchè il soggetto *uomo* è composto di due parti, anima e corpo, e non di una sola. Ma se l' individualità, la soggettività, la personalità si fa consistere nella *sussistenza* propria, convien dire che anche l'anima separata dal corpo sia una sostanza individua (non già un uomo), sia un soggetto, sia anco una persona; perocchè ella ha in sè la propria sussistenza, senza mutuarla dal corpo. Distinguasi dunque la sussistenza che ha in sè, dalla sussistenza sua relativa al corpo. Quanto alla sussistenza che ha in sè, ella è individuo, soggetto, persona; quanto alla sussistenza sua relativa al corpo, ella non è individuo, non è soggetto, non è persona. Si osservi finalmente, che se si tratta d'un'anima meramente sensitiva, ell' ha solo una sussistenza relativa al corpo. Or egli è dall' anima sensitiva che gli scolastici partivano e onde prendevano anche la soluzione della questione di cui qui parliamo. — Ved. s. Tom. *S.* I, XXIX, 1, ad 5.

CAPITOLO II.

DEL SOGGETTO MERAMENTE SENSITIVO.

Veniamo ora a descrivere i soggetti speciali, fra i quali vi ha il soggetto umano, fisso scopo al nostro ragionamento.

Noi abbiamo definito il soggetto « un essere sensitivo, in quanto contiene in sè un principio di sentire supremo ». Egli è dunque il sentimento che è necessario al soggetto. Ma qui non si tratta di un sentimento materiale, o di un sentimento speciale qualsiasi; trattasi del sentimento secondo la più ampia estensione della parola. In questo significato, il sentimento abbraccia anco l'intelligenza, perocchè anche l'intelligenza ha per sua base una propria sensitività dell'anima, che esiste nell'intuizione e per l'intuizione dell'idea, la quale col pur mostrarsi all'anima produce in essa un senso intellettivo. Laonde egli è confermato dall'uso del parlare più antico e più autorevole, il darsi un cotal senso anco all'anima intelligente (1).

I soggetti adunque sono di due maniere, *soggetti sensitivi*, e *soggetti intellettivi*. Oltracciò vi ha l'*uomo*, che è soggetto misto, cioè sensitivo-intellettivo.

Favellando noi per innanzi del soggetto sensitivo, nol considerammo in generale, ma solo in quella forma e natura nella quale egli ci si manifesta negli animali, dove sta fornito di molti accidenti, e di facoltà non pur sensitive, ma ben anco

---

(1) San Basilio raffronta l'operare dell'anima e quello dell'intelligenza così: « Nessuno garrisca dicendo: « Tu che ignori le cose che hai tra' piedi, ci vieni a filosofare circa l'essenza incorporea e al tutto immaterriale ». Perocchè egli è assurdo, parmi, il lasciar a' sensi che liberamente s'empiscano a ribocco delle materie lor proprie, e si cessi poi « la mente della sua propria operazione. Chè a quel modo che il senso « tocca le cose sensibili, e la mente tocca le intelligibili. Anche è da dirsi, « che furono messi in noi de' naturali giudizj, senz'ammaestramento di « umana autorità, dallo stesso nostro conditore Iddio. Chè certo niuno « insegna all'occhio di vedere i colori o le figure, nè all'udito di percepire i suoni e le voci, nè all'olfatto gli effluvii delle cose che olezzano « o che putiscono, nè al gusto i sapori e i succhi, nè al tatto le cose « molli e dure, calde e fredde. Nè ugualmente v'avrà alcuno che insegni « alla mente di attingere le cose intelligibili ». Ep. VIII, Class. I, n. 8.

appetitive e istintive. Perocchè egli è questo il solo soggetto sensitivo che noi conosciamo, al quale perciò dobbiamo restringere le nostre meditazioni.

Il concetto del soggetto sensitivo animale dipende primieramente dal concetto dell' *individualità* dell' animale.

E riguardo a questo, noi vedemmo in che consista la semplicità e l' unità del principio senziente. Abbiamo distinta la semplicità matematica che s'attribuisce al punto, dall'unità spirituale reale, e non astratta, che non consiste già in un esser termine a qualche estensione, ma sì in avere una natura interamente diversa dall' estensione medesima (1).

Dicemmo ancora, che l'*estensione* è un modo della *sensazione* o propriamente della *cosa sentita*, e che perciò risiede nel termine del sentimento (cosa sentita), e non nel principio (cosa senziente).

Quindi osservammo, che l'estensione non costituisce se non una relazione fra una parte assegnabile nella cosa sentita e le altre parti pure assegnabili in essa, ovvero fra una cosa sentita e l' altra, e che perciò essa estensione non si concepisce se non a condizione di percepire insieme le parti assegnabili della cosa sentita, o più cose sentite continue fra loro.

Che se all' incontro si raffronta insieme la cosa sentita col principio senziente, ella è tolta del tutto quella relazione nella quale consiste l' estensione, e non trovasi più che una relazione appartenente ad un ordine superiore di cose, cioè una relazione fra senziente e sentito, ma non fra esteso ed esteso.

Di che ci venne la conseguenza, che sebben l'attività del principio senziente si spanda, per così dire, in tutto l' esteso sentito, tuttavia egli non viene con questo a prendere alcuna estensione; perocchè non si spande come l' esteso si spande e diffonde sopra l'esteso, ma solo come la virtù senziente abbraccia il suo termine, che è un modo al tutto semplice ed inesteso.

E che la virtù e l'attività del percepire l' esteso sia inestesa

---

(1) Aristotele stesso disse, che altra cosa è l'essere indivisibile *secundum quantitatem*, ed altro l'essere indivisibile *secundum speciem*. De Anima, L. III, Lect. XI.

e semplice, si provò da noi anco per l'assurdo che ne verrebbe ponendo il contrario, essendo un assurdo manifesto il porre che un esteso senta l'esteso, perocchè ciò è contraddizione ne' termini.

Il che si vede tosto che si considera che l'*esteso* non si dà senza il *continuo*, e che il continuo non può esistere che in un inesteso. Conciossiachè continuo non si dà, se non si abbracciano le parti simultaneamente, e senza intervallo fra loro; ciò che non può farsi che da un principio del tutto semplice, diverso da tutte le parti in cui il continuo si può dividere. Certo niuna delle parti del continuo stesso abbraccia le altre, ma ella ha una esistenza che non esce di sè, e perciò tale che non può fare un tutto coll'altre quando non si aggiunga un principio alieno da quelle parti, che le metta insieme tutte in una sola rappresentazione colle relazioni di continuità e di coesistenza.

Il continuo adunque suppone il principio semplice che lo senta; come questo principio è pur dimandato da tutte le relazioni, che non esistono ne' singolari termini della relazione, ma nell'adunamento o raffrontamento di essi.

Questa osservazione vale anco a correggere una dottrina ontologica non rara a udirsi nella moderna filosofia.

Si suol cercare come in un individuo la sostanza sia immutabile mutandosi gli accidenti, e si suol ragionare così: « Nell'individuo vi hanno due parti: vi ha qualche cosa che non si muta, e vi ha qualche cosa che si muta: ciò che non si muta chiamasi sostanza o soggetto, ciò che si muta si chiama accidente ».

Tutto questo, dico io, non basta a spiegare il rapporto fra gli *accidenti* e il *soggetto*.

Accordo, che una delle proprietà di ciò che chiamasi *soggetto* sia quella di essere immutabile relativamente agli accidenti.

Ma convien riflettere, che il soggetto, affine di poter essere soggetto degli accidenti, dee esser *partecipe* della mutazione degli accidenti: perocchè egli li porta nelle viscere, per così dire, questi accidenti, egli li sostiene, li regge. Si dee dunque spiegare come il soggetto rimanga immutabile nel mezzo delle mutazioni degli accidenti, che sussistono in lui e per

lui: questa è la vera questione, questo è il nodo che si dee sciogliere; e a sciogliere questo nodo certo non basta distinguere due parti nell'individuo, e dire, che v'ha in esso qualche cosa d'immutabile e qualche cosa di mutabile; bisogna di più mostrare la relazione di queste due parti, bisogna conciliarle insieme, bisogna spiegare come l'immutabile ed il mutabile possano costituire un individuo solo.

Ora questo appunto riceve non poca luce dall'osservazione che facevo di sopra, cioè che l'esteso, il continuo, il moltiplice non può esistere se non nel semplice e nell'unico.

Ed egli è pur uopo di pigliare questa relazione tale quale ella sta, senza introdurvi niente di arbitrario colla immaginazione, sempre pronta a cacciarsi da per tutto.

Ritenuta dunque ben ferma la natura genuina di questa relazione, che unisce il senziente e il sentito, si concepisce come possa mutarsi il *sentito* senza che si muti necessariamente il principio del sentimento, il *senziente*. Perocchè cangiandosi il solo sentito, di cui è propria l'estensione, non avviene alterazione alla natura della relazione che passa fra il *sentito* e il *senziente*, la quale non è relazione di estensione, ma, come dicevamo, di sensilità. Il fonte dunque delle modificazioni e degli accidenti in un individuo, viene dal *sentito*, che noi abbiam chiamato anche materia del sentimento. Ed è così, a mio parere, che dee intendersi quella sentenza di s. Tommaso, che « un individuo composto di materia e di forma « trae dalla proprietà della materia il sottostare all'acci- « dente « (1).

Nella relazione reale adunque di senziente e di sentito, dee

---

(1) *Individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti ex proprietate materiae.* S. I, XXIX, II, ad 5. A questa sentenza dell'Angelico pare contraria a primo aspetto quell'altra: *Accidentia propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas* (*S.* I, XXIX, I, ad 3). Ma facilmente le due sentenze si conciliano; perocchè il soggetto è causa degli accidenti in quanto che li regge, e di lui e in lui sussistono. Or la materia stessa non è, se non a condizione che sia unita alla forma sostanziale. La forma sostanziale adunque mette in atto la materia, e la materia messa in atto dalla forma sostanziale, cangiandosi, dà origine a tutte le mutazioni accidentali.

cercarsi la spiegazione del come ciò che è mutabile stia nell'immutabile.

Questa spiegazione riesce simile, anzi quella stessa che abbiam dato quando dimandavamo come l'esteso stia nell'inesteso.

Nè l'esteso nè il mutabile entrano a formar la relazione che lega insieme il senziente e il sentito, e si restringono entro la sfera del solo sentito. Ne viene, che il senziente sia congiunto coll'esteso e col mutabile non già in quanto ha la natura di esteso e di mutabile, ma in quanto ha la natura di sensibile o di sentito. Quindi la estensione e la mutabilità non entra nel principio senziente, che si riman semplice e immutabile, e tuttavia ciò che è esteso e mutabile si congiunge a lui per la proprietà che ha di esser sensibile. In altre parole, tutto ciò che v'ha di mutabile in un oggetto sensitivo è ciò che è sentito; dunque il senziente, in quanto è senziente, non si muta nè quanto a sè, nè quanto alla natura della sua relazione col sentito.

Quindi nasce l'altra questione, non meno importante per chi voglia meditare addentro sulla nozione del soggetto sensitivo: « se il soggetto (parliam sempre del sensitivo animale) senta sè stesso ».

Anche di questa questione qua e colà toccammo alcune cose.

Egli è chiaro, che se il senziente sentisse sè stesso perderebbe in questo la relazion di senziente, ed entrerebbe a formar parte del sentito. La relazion di senziente adunque è così contraria a quella di sentito, che non può giammai confondersi con essa; e però dee rispondersi alla questione proposta, che il senziente non è mai sentito. Di qui apparisce, che il senziente è un' entità la quale non appartiene all'ordine delle cose sensibili, ma all'ordine delle cose intelligibili (1), ch'egli è un vero *νοούμενον*, e non un *φαινομενον*.

Tutto ciò dunque che viene sentito appartiene al termine del sentimento, e non al principio.

---

(1) Da qui però non viene ch'egli sia delle cose *intelligibili per sè stesse*, le quali costituiscono il mondo *ideale*; il senziente appartiene alle cose *intelligibili mediante le idee*.

È dunque uopo attentamente osservare quello che si sente in un sentimento esteso. Chiaro è che nulla si sente di eccedente l'estensione in cui si sparge il sentimento: questo sentito esteso è dunque l'unica cosa che si sente, non vi hanno due cose, ma una sola. Tuttavia in quest' unica cosa, nell'esteso, si sente una passività ed un'attività. E l'una e l'altra si sente; conciossiachè il sentire è un patire ed un agire simultaneo, un patire ed un agire sentito. Il principio senziente adunque sente una passione ed un' azione fuse insieme, che quali concause cospiranti mettono continuamente in atto l'esteso sentito. Il principio senziente adunque ha per termine del suo sentire tal cosa, in cui compariscono come sensibili la passività e l'attività. Ma questa passività e quest' attività del principio senziente fuse insieme nel sentito costituiscono il modo di essere dello stesso senziente. Il senziente dunque sebbene non senta propriamente sè stesso, tuttavia sente il suo modo di essere nel sentito esteso. Per dare un cotal esempio grossolano di ciò che voglio dire, poniamo che la materia di cui è composta una sfera non sentisse sè stessa, ma che sentisse tuttavolta la sua forma sferica. Si dirà che in tal caso la materia della sfera sentirebbe la forma sferica senza conoscere che quella forma appartenga a sè. Così appunto avviene nel sentimento puramente animale. Il soggetto meramente sensitivo materiale sente in varj modi un esteso: in questo esteso sente passione ed azione fuse insieme (1), ma egli non riferisce mica ciò che sente a sè stesso, il che è proprio dell' uomo: si ferma lì, e non va più avanti: il pronome *sè* non può applicarsi al mero animale.

Da queste considerazioni procedono alcune conseguenze che meritano di esser meditate.

1.° Se tutto il *sentito* si racchiude in un esteso, e se il sentimento non esiste se non pel sentito, giacchè il senziente non sente sè stesso; dunque dovrà dirsi di nuovo ciò che già dicemmo, che se v'ha un modo di divider il sentito in parti senza distrugger il sentimento, con ciò solo si debbono molti-

(1) Per *fuse insieme* intendo dire, che l'esteso sentito unisce in sè contemporaneamente un sentimento di violenza e un sentimento di azione.

plicare i principj senzienti, perocchè si moltiplicano i sentimenti.

2.° Di qui può anco inferirsi, che l'unicità del sentimento, e però l'unicità dell'animale (si badi bene, parliamo di *unicità*, e non di *unità* o semplicità) dipende dalla perfetta continuità dell'esteso sentito.

3.° In terzo luogo si deduce il giusto concetto della medesimezza o *identità* dell'animale, e si determina che cosa sia ciò che nell'animale cangia, e ciò che rimane immutabile. Egli è evidente, che questa identità non si può fondare unicamente nel principio senziente, perocchè egli non è sentito, e perciò non si potrebbe riscontrar mai questa identità. Oltredichè il solo principio senziente separato da tutto ciò che è sentito, non si può concepire come qualche cosa di sussistente, ma solo come un cominciamento di sussistenza che viene completata dal sentito. Finalmente il senziente senza termine sarebbe un principio vago, illimitato, e senza individuazione alcuna. Egli è dunque solo nel sentito, che dee cercarsi l'identità o la medesimezza del sentimento. Ora questa identità risiede nell'identità dell'azione limitata e bilanciata dalla passione che viene sentita nell'esteso. L'esteso adunque cangia, cangia la qualità del sentimento che nell'esteso si spande; ma il modo attivo-passivo del senziente, inerente al sentito, e sentito anch'esso, non cangia mai. La continuità dunque nello spazio, e lo stesso modo attivo-passivo di essere nel tempo, sono ciò che mantiene l'identità dell'animale: la *realità* poi è la base di questi elementi d'identità; perciocchè, come dicemmo, l'individualità è una proprietà primitiva dell'*essere reale*, e da essa viene l'identità dello spazio, e del modo di essere nel tempo, e l'incomunicabilità.

A render più chiara la cosa giova osservare, che la passività e l'attività si debbono considerare come un solo atto, nel quale vi è sforzo e vi è limitazione, e un atto sguardato sotto le due forme o relazioni di passività e di attività. Ora noi anco abbiam veduto, che tutti i *fenomeni passivi* a' quali soggiace un animale s'acchiudono virtualmente nella prima passività, che è quella del sentimento fondamentale; e che tutti i fenomeni attivi che nell'animale si manifestano s'ac-

chiudono virtualmente nella *primitiva attività*, che è l'istinto vitale, onde il principio sensitivo concorre alla produzione del sentimento fondamentale. Nel primo *sentito* adunque è data la ragione di tutto ciò che *patirà* in appresso, e che *farà* l'animale. Sentendo adunque l'animale questa prima attività nella quale si racchiudono tutte le sue passioni ed azioni, egli sente una cosa unica, un unico atto. Per ispiegar dunque l'unicità, l'unità, e l'identità insieme dell'animale in altri vocaboli, dirò ch' ella consiste nell' unicità, nell' unità, e nell' identità del primo sentito, il quale non si cangia, ma solo si sviluppa, da implicito si rende esplicito, avendo tutto in sè fin dall' origine ciò che di passivo e di attivo dee poscia entrare nel sentimento dell' animale.

Nè egli è necessario che quell'unico atto, radice e fonte di tante modificazioni, sia sentito dall'animale come suo *proprio* (relazione che viene scoperta dalla ragion sola); ma basta che effettivamente egli governi quell' *atto* che sente, che egli sia il principio di quell'atto, che egli ponga il passivo e l' attivo di cui quell' atto risulta; nel che non vi ha niente di elettivo, ma è un nesso fisico posto dalla natura della cosa; nè a ciò si esige che il senziente rifletta a sè stesso, o comecchessia torni sopra sè stesso, e si percepisca paziente e agente; il suo termine è al di fuori, ivi è il suo regno, ivi tutta la sua esistenza, a sè stesso non rivien mai; l'esistenza stessa dell'animale è adunque, quasi direbbesi, trasfusa al di fuori. Per questo stesso egli è, che tolta via ogni passione ed ogni azione, e lasciato il solo principio senziente, questo ci si svanisce in nulla fra le mani; non ci resta più alcun concetto dell' animale (1).

---

(1) Si osservi qui una progressione di errori che si ravvisa ne' sensisti.

1.° Cominciarono dallo stabilire, che tutti gli oggetti de' nostri pensieri si riducono alle *sensazioni acquisite*.

2.° Posto questo principio, Condillac ne tirò giustamente la conseguenza che dunque Locke avea detto poco dicendo che non vi erano *idee innate* di sorte; si dovea dire di più, che non vi erano nè anco *facoltà innate*.

3.° Ma l'osservazione di Condillac non faceva andare avanti il sistema che d'un passo: il sensismo, se volea esser conseguente, non dovea restringersi a negare le idee e le facoltà innate; di più dovea dire che non

CAPITOLO III.

DEL SOGGETTO MERAMENTE INTELLETTIVO.

Noi non abbiamo sperienza di un soggetto meramente intellettivo; abbiamo solamente sperienza del soggetto umano, che ad un tempo è animale e intellettivo.

---

vi era nè pure lo stesso *spirito* innato nell'uomo: certo anche lo spirito umano dovea essere acquisito dall' uomo, supposto che tutti i sentimenti si riducano alle sensazioni acquisite. La conseguenza ne fu tirata dall'Elvezio: « Lo spirito (sono sue parole) non è che il complesso delle nostre « idee. Le nostre idee, dice Locke, ci vengono dai sensi, e da questo « principio come da' miei si può conchiudere, che lo spirito non è in « noi che un' *acquisizione* » (*Récapitulation de l'Homme*, Sect. X, ch. I). Così si scriveva in Francia. E quest'Italia, dotata pur di tanto chiara e nobile intelligenza, chiamata pure dalla provvidenza a pensare da sè stessa, e a rendersi maestra di verità, si compiacque per tanto tempo di non far altro che da eco agli errori delle altre nazioni! Udimmo ripetere la sentenza dell'Elvezio dall' eco di un Gioja, che ne' suoi elementi di Filosofia scrive: « Tutta la nostra esistenza è un movimento continuo di sensazioni » (*Elem. di Filosofia ad uso de' Giovanetti* , T. I, facc. 140 dell' ed. di Milano 1822) : l'udimmo ripetere dall' eco di un Foscolo, che trasformò quest'errore in una teoria di belle lettere: e quanti altri echi più fiochi non ripeterono per le nostre contrade lo stesso suono!

4.° Lo spirito dunque, l'anima umana è un' acquisizione. Ma s' ella non è altro che un complesso di sensazioni acquisite, chi le darà unità? perchè non si dirà più tosto che vi sono tante anime, quante sensazioni, o come le chiamano i sensisti, quante idee? Non poteva sfuggire questa necessità di conseguenza alla dialettica di Hume, il quale sciolse appunto lo spirito umano in tante idee sconnesse senza soggetto, come si può vedere nel suo trattato della *Natura Umana*. Questo veramente è l'ultimo sviluppo della teoria sensistica, abolire il *soggetto umano*, e non lasciare che delle idee acquisite natanti a caso in non so qual mare di essere indefinito! La dottrina di Hume che converte l'anima nelle idee, è precisamente l'estremo opposto dell'errore de' Platonici, che convertirono le idee in anime (in soggetto) (ved. il *Parmenide* di Platone, e la sposizione di questo dialogo fatta da Ficino).

Considerando tutta questa serie di errori, si può avvertire 1.° la solita veduta parziale del sensismo, che non ha occhi per osservare altro che la parte sensitiva o animale dell'uomo; 2.° la imperfezione di questa osservazione stessa limitata all'animalità, perocchè questa osservazione non bada che alle *sensazioni acquisite* e moltiplici, senza ascendere al *sentimento fondamentale* unico, del quale le sensazioni acquisite non sono che modi-

A formarci dunque il concetto di un soggetto meramente intellettivo, noi non abbiamo che la via dell'astrazione: dobbiamo spogliare il soggetto umano della parte animale, e ritenere i soli costitutivi dell'intelligenza. Questi possono a noi dare la nozione di un soggetto meramente intellettivo.

I costitutivi dell'intelligenza sono due, come due sono i costitutivi del sentimento: in questo sono il senziente ed il sentito, nell'intelligenza sono l'intelligente e l'inteso.

Avvi un primo sentito ed avvi un primo inteso. Il primo sentito pone in atto il sentimento fondamentale, il primo inteso costituisce l'intelletto.

Ma fra il primo sentito e il primo inteso v'ha un'immensa differenza. Il primo sentito è il corpo, il primo inteso è l'ente, l'uno è finito, l'altro infinito.

Di più: è grandemente diversa la maniera onde il sentito aderisce al senziente, dalla maniera onde l'inteso aderisce all'intelligente. Il nesso del sentito col senziente è un nesso di *azione* del primo nel secondo; il nesso dell'inteso coll'intelligente non è propriamente un nesso di azione, ma di *cognizione*.

Un nesso di *azione* è allorquando un ente fa sentire una forza ad un altro: ma un nesso di *cognizione* è allorquando fa conoscere sè stesso ad un altro.

L'ente che agisce si chiama reale, e il nesso onde si congiunge ad un altro ente si chiama *nesso reale*. L'ente che si rivela ad un altro si chiama ideale, e il nesso onde si rivela si chiama *nesso ideale*.

Al solo ente ideale appartiene il rivelarsi, il farsi conoscere, egli è lume, la sua presenza costituisce l'intelletto. Al solo ente reale appartiene l'agire, egli è forza, la sua presenza costituisce la sensitività.

Il principio che intende è il soggetto intellettivo o certo ne

---

ficazioni. Fino a principio, noi diciamo, l'animale sente l'unità del proprio sentimento, e in questo sentimento sente passività e attività, sente quella prima energia dove si racchiudono virtualmente tutte le sensazioni e tutte le azioni posteriori di lui, sensazioni e passioni procedenti dall'unico principio attivo, che le produce e governa con imperio armonico ed uno.

costituisce la base, come il principio che sente costituisce la base del soggetto sensitivo.

Or come il soggetto sensitivo non sente che il suo termine, cioè il sentito, così il soggetto intellettivo non conosce che il suo termine, cioè l'inteso.

Se il soggetto intellettivo non comunicasse punto col mondo reale e fosse meramente intellettivo, la sua esistenza non sarebbe che nel mondo delle idee.

Queste idee, questi enti ideali, oggetti del suo intendere, potrebbero limitarsi a sol quello che forma la base dell'intelligenza umana, l'essere universale indeterminato.

Limitata così l'intelligenza a questo solo oggetto che non presenta niente di finito, niente di sussistente, e che è privo di qualsivoglia varietà, di qualsivoglia confine, la esistenza di un tal soggetto sarebbe pure indefinibile, perocchè non sentirebbe sè stesso, sentirebbe, o piuttosto intuirebbe solo l'essere, esisterebbe nell' *essere* intuíto: niuna azione si darebbe, niun movimento, nè pure una vera passività nel senso comune della parola, giacchè l'essere non usa *forza* a farsi conoscere, niun ritorno sopra sè stesso. L'intelligente in tale stato sarebbe tutto assorbito dall'essere, dove rimarrebbesi eternamente nascosto a sè stesso, e nascosto a tutte l'altre cose che sono.

Che se l'essere ideale presente a questo soggetto intelligente fosse vario, cioè pigliasse diverse determinazioni, e così rendesse conoscibili più enti ideali al soggetto intelligente, questo soggetto tuttavia rimarrebbesi ancora ignoto a sè stesso, quand'egli non fosse nulla più che intelligente; e la sua esistenza di nuovo sarebbe assorbita e nascosta negli esseri ideali da lui intuíti, i quali solo costituiscono la sua cognizione, il cognito, l'elemento sentito dell'intelligenza.

Acciocchè dunque il soggetto intelligente cominci ad aver sentore di sè, egli è uopo che non sia meramente intelligente, che non comunichi meramente col mondo ideale; ma ch'egli possa altresì avere un commercio col mondo reale, possa avere una passione e un' azione, che son proprietà degli esseri reali e che nel sentimento s' originano.

Diamo dunque oggimai al nostro soggetto intelligente un sentimento: non è necessario che questo sentimento sia cor-

poreo. Se l'essere infinito che a lui come intelligente si mostra sotto la forma d'*idea*, gli si comunicasse altresì come *sostanza*, egli avrebbe il massimo de' sentimenti, sentirebbe Iddio.

Simigliantemente egli è da credere, che ogni essere reale abbia un suo proprio modo d'agire su degli altri esseri reali, e di trasfondere per così dire in altrui la propria forza, una parte di sè stesso, di esistere così in altri enti, chè l'esercitare in essi un'azione e il destarvi un sentimento conforme all'azione contiene tutto ciò. Noi non abbiamo sperienza, nell'ordine fisico della natura, che di sentimenti materiali, se pure non si voglia dire, che nell'amicizia e nell'amore, com'io sospetto, le anime stesse si sentano, le anime stesse esercitino scambievolmente una qualche loro misteriosa azione.

Ci basti dunque qui di avvertire, che l'esistenza di un soggetto meramente intelligente è l'esistenza di un soggetto senz'azione, senza passione, senza movimento di sorte, assorto in un'immobile contemplazione che lo tiene fuor di sè, e dalla quale non può mai passare a trovar sè stesso. Che se si vuol pure concepire un soggetto intelligente che abbia una coscienza, egli è uopo concedergli prima la comunicazione col mondo delle realità, è uopo ch'egli possa ricevere dall'azione degli enti reali in sè un sentimento, e diventare in questa maniera egli stesso un principio attivo. Allora egli sentirà la propria passione, la propria azione, l'unità delle proprie forze. Percepita quell'unità nel sentimento, egli potrà applicargli l'essere ideale, potrà vedere questa sua attività una nell'essere ideale medesimo, e nel lume di quest'essere trovare il soggetto di questa forza da cui essa dipende, trovare in una parola sè medesimo, riconoscendo che quel soggetto intelligente da cui dipende quell'unità di passione e d'azione è quegli stesso che intuisce l'essere, è egli stesso che discuopre la necessità di un soggetto intelligente e percipiente. Egli è così che nasce la coscienza, e che il soggetto intelligente pronunzia il vocabolo *Io*, come vedremo meglio nel seguente capitolo.

CAPITOLO IV.

DEL SOGGETTO UMANO, E DELLA GENERAZIONE DELL' *IO*.

Noi siamo arrivati al soggetto umano, abbiamo descritta la generazione dell'*Io*, che è l'espressione di questo soggetto: ritorniamo sui nostri passi.

Il soggetto umano sente materialmente, sente l'esteso, e identificata coll'esteso sentito sente la propria attività, in cui si mesce del passivo e dell' attivo.

Lo stesso soggetto umano intuisce l'essere, e nell'essere intuito sente indivisamente la propria attività conoscitiva.

Non basta: il soggetto umano, unico e semplice com' egli è, unisce il sentito coll'inteso: mediante questa unione egli vede, che il *sentito* esiste nell'*inteso;* egli vede che il sentimento fa una equazione coll'idea, che è una realizzazione dell'ente intuito nell'idea, e che perciò vi ha in esso un ente o principio senziente. L'unione dunque che l'uomo fa del sentimento coll'idea dell'ente gli produce la percezione del *principio senziente*, senza il quale gli rimarrebbe inesplicabile il sentimento medesimo.

In una maniera simile egli giunge a scoprire un principio intelligente, allorquando invece d'applicar l'ente al proprio *sentimento materiale*, lo applica alla propria *cognizione*, alla percezione intellettiva del sentimento, o allo stesso essere intuito. Allora egli vede la cognizione o la percezione nell'ente, adegua questi due termini, riconosce che la cognizione o percezione non è che lo stesso ente realizzato; conchiude dunque: egli v'ha un conoscente, vi ha un percipiente, vi ha un principio intelligente, appunto perchè vi ha cognizione, percezione, intellezione.

Di più: il soggetto umano col congiungere e adeguare il sentimento e l'idea (e lo stesso dicasi della cognizione e dell'idea), col riconoscere che sono lo stesso ente sotto due forme, cioè sotto la forma ideale e sotto la forma reale, egli mette fuori ed esercita una nuova attività.

L'attività che unisce il sentimento e l'idea non è nè l'attività che sente l'esteso, nè l'attività che intuisce l'ente ideale:

ella è una terza attività unitrice e conciliatrice delle due prime.

Questa terza attività prende l'esteso sentito, che è il prodotto dell'attività senziente, e prende l'ente intuíto che è somministrato dall'attività intelligente, e mette insieme questi due termini delle due attività senziente e intelligente formandone un solo, componendo un ente unico ideale-reale, ciò che si chiama percepire intellettivamente.

Ora il soggetto umano sente anche questa terza attività, e sentendola, non può a meno di sentire che questa terza attività domina le altre due. Sentendo questa terza attività dominatrice delle altre due, egli sente che queste due dipendono da quella, che entrambi dunque hanno un principio comune. Egli conchiude, che il principio senziente e il principio intelligente è in un'unica e medesima attività senziente insieme ed intelligente.

Ma questa attività superiore, in cui mettono capo tanto il principio senziente quanto il principio intelligente, non è solamente *sentita* dal soggetto umano; alla sua volta viene anch'ella *percepita* intellettivamente.

Il soggetto umano può mettere anche questa attività in confronto coll'essere ideale ch'egli possiede, può riconoscere che anch'essa come qualsivoglia entità si contiene precedentemente nell'essere ideale, come le gocciole d'acqua si contengon nel mare.

Tosto che l'uomo ha veduta questa attività superiore nell'essere ideale, già l'ha cangiata con questo stesso in un *ente*, cioè l'ha riconosciuta per un ente.

Or ella non può essere un ente, se non a condizione che abbia un principio attivo sussistente (pel principio di sostanza).

L'uomo adunque discuopre in questa attività l'ente, la sostanza, il principio attivo *senziente*, *intelligente* e *uniente*: principio del tutto unico e semplicissimo, ma d'un trino atto fornito (1).

---

(1) Quest'ente, questa sostanza non è dunque sensibile, ma solo intelligibile, non un *fenomeno*, ma un vero *noumeno*. V'ebbe taluno che riflettendo che nel soggetto una parte è sensibile, ed una (la base propriamente

Giunto a questo punto del suo lavoro, l'uomo ha trovato sè stesso, ma senza ancora saperlo, poichè non sa ancora che quell'ente, quella sostanza che ha discoperto sia sè stesso; non s'è ancor formata la coscienza di sè, non è ancor in grado di pronunciare il monosillabo *Io*.

Come perverrà egli a questo ultimo passo? dimandiamo di nuovo. In che modo si darà egli questo novello grado di esistenza e di vita? come avverrà che non solo viva, ma che cominci altresì a saper di vivere, a vivere a sè medesimo?

Non gli manca oggimai più veramente che un passo a pervenire a ciò.

Trovato quel principio unico che sente, che intende e che ragiona, basterà ch'egli ripensi al modo com'egli trovò quest'unico principio.

Allorquando egli contemplò nell'essere l'attività uniente o sia ragionante, e la vide in lui, egli fece un nuovo atto col quale percepì l'attività ragionante.

Ora in quel primo momento in cui l'uomo s'accorge che l'atto che percepisce l'attività ragionante non è una cosa diversa, ma è un'attività identica colla stessa attività ragionante, egli in quel primo momento ha percepito sè stesso, e può pronunciare *Io*.

Perocchè l'*Io* esprime identità fra l'*Io* e il principio che pronuncia l'*Io*; cioè a dire, colui che pronuncia *Io*, con articolare questo monosillabo attesta di essere consapevole che vi ha un'attività, e che questa attività è quella stessa che parla, che annunzia sè stessa, che è consapevole di sè stessa; dee dunque chi pronuncia *Io* aver riflettuto sulla propria attività, e aver conosciuto che il riflettente sulla propria attività non è un principio diverso dall'attività stessa su cui riflette.

Non rimane dunque ora a spiegare se non in qual modo

---

del soggetto) è solo intelligibile, d'un soggetto solo ne fece due, distinguendo un *soggetto fenomenico* ed un soggetto *sostanziale*. Ma questo è un errore manifesto; ed io ho mostrato conseguenze assurdissime che proverebbero da cotal distinzione, nel *Rinnovamento* ecc. L. III, c. XIII, a cui rimetto il lettore.

l'uomo possa riconoscere che l'attività *riflettente* e parlante è la stessa attività *percipiente* e ragionante.

Questa identità di principio nelle diverse riflessioni rilevasi dal sentimento intimo, cioè dal sentimento che ha l'uomo della propria attività universale, dove stanno virtualmente tutte le attività parziali, e dove s'identificano tutte, dove perciò si sente che quell'atto onde si percepisce e si ragiona non è se non un atto, un'applicazione parziale di quell'attività prima e fondamentale, da cui procede altresì il riflettere sopra ciò che si ha percepito e ragionato, sopra le percezioni, sopra i ragionamenti e sopra le riflessioni medesime, e che quell'attività appunto è altresì quella che parla, e che pone sè stessa dicendo *Io* (1).

Così si genera l'*Io*.

Dal che vedesi chiaramente

1.° che vi ha un soggetto meramente sensitivo, che non sente nè intende sè stesso;

2.° che vi ha un soggetto intellettivo anche prima, che questo soggetto intenda sè stesso,

3.° che vi ha un soggetto umano, cioè sensitivo-intellettivo, anteriormente alla coscienza di sè medesimo;

4.° che quando il soggetto umano mediante diverse operazioni interiori delle sue facoltà giunge ad acquistare la coscienza di sè, allora questo soggetto diventa un *Io*.

5.° Deducesi finalmente da questo modo onde si genera l'*Io*, una differenza importante fra il concetto d'un *Io*, e il con-

---

(1) Il monosillabo *Io* adunque non esprime solamente il *soggetto*, ma di più esprime la relazione che ha il soggetto con sè stesso mediante il sentimento intimo e le diverse sue riflessioni. I pronomi poi *Tu* ed *Egli* aggiungono un'altra relazione, perocchè indicano l'*Io* di un soggetto pronunciato da un altro soggetto. Se questo secondo parla col primo, questa relazione viene espressa col *Tu*; se non parla col primo, viene espressa coll'*Egli*. — Nell'opera del *Rinnovamento* ecc., L. III, c. XVIII, ho dimostrato che l'*Io* non è noto per sè stesso, non è il primo cognito: qui ho mostrato di più che l'*Io* è *fattizio*, e che egli non si forma se non a condizione che preceda l'uso dell'intelligenza. Dunque non solo si esige un'*idea* precedente a fine che l'*Io* si conosca, ma di più si esige un'*idea* precedente a fine ch'egli esista, ch'egli si ponga in atto.

cetto di un *soggetto*. Perocchè il concetto di un soggetto consiste nell'essere egli un principio attivo supremo entro un dato individuo, nell'essere cioè la base radice della sussistenza e dell'attività di un individuo; all'incontro il concetto dell'*Io* propriamente consiste nell'aver coscienza di sè. Sicchè se v'avesse un principio attivo avente consapevolezza di sè in un dato individuo, questo principio già sarebbe un *Io*, quantunque egli non fosse supremo, quantunque non dipendesse da lui la sussistenza dell'individuo, ma dipendesse da qualche altro principio sussistente nell'individuo stesso, al qual principio solamente apparterrebbe il chiamarsi un *soggetto*.

CAPITOLO V.

CENNI SULLA GENERAZIONE UMANA.

Dopo tutto ciò, noi possiamo far qualche cenno sulla generazione umana.

Già descrivemmo il modo, onde ci sembra assai probabile avvenire la propagazione e moltiplicazione dell'animale (1).

La generazione umana dà gli stessi fenomeni quanto all'esterno, di quelli che ci presenta la generazione degli altri animali. Egli par dunque non potersi mettere in dubbio, che l'uomo in quant'è animale vada soggetto alla stessa legge di propagazione.

Ma nell'uomo oltre l'animalità si trova l'intelligenza, ed il difficile consiste nello spiegare l'origine di questa.

Riassumendo le dottrine fin qui stabilite in quanto è uopo alla presente ricerca, noi abbiamo osservato,

1.° Che il soggetto umano non esiste, se non contemporaneamente alla *materia* del suo sentimento, e all'*oggetto* della sua intelligenza (l'ente), posti dalla natura contemporanei; perocchè il soggetto umano è un principio sensitivo-intellettivo (2):

---

(1) Ved. add. L. II, Sez. I, c. XV, art. v e vi.

(2) Questa dottrina viene espressamente insegnata da s. Tommaso, che scrive: *Animal significat id quod habet materiam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam: homo vero quod habet utrumque. S.* I, LXXXV, v, ad 3.

2.° Che ove cessasse la materia del sentimento e l'oggetto dell'intuizione, cesserebbe il soggetto umano e tutti i suoi elementi:

3.° Che ove cessasse solo la materia del sentimento, il soggetto umano si muterebbe in un soggetto meramente intellettivo:

4.° Che al contrario cessando solo l'oggetto, e restando la materia, il soggetto umano si tramuterebbe in un *soggetto* meramente sensitivo o animale.

Or prima di procedere innanzi giova qui che io faccia osservare, che sebbene il soggetto umano, toltogli l'oggetto (l'ente), non conserverebbe l'identità sua; tuttavia nella rovina e distruzione del soggetto umano soprastarebbe ancora un elemento.

Questa proposizione abbraccia due parti, che sono:

1.ª *Parte.* — «Il principio sensitivo, che rimarrebbe ove dall'uomo fosse tolto l'oggetto dell'intelligenza (l'ente), non conserverebbe l'identità col principio sensitivo precedente».

Questa parte si troverà esser vera da chi mediterà la relazione che corre fra il principio animale, e il principio o soggetto umano: la parola *principio* esprime propriamente il principio superiore, il principio intelligente (1); sicchè la base sostanziale dell'umanità in questa dote intellettiva consiste. Nell'uomo adunque, fin che l'uomo esiste, non ha vera *ragion di principio* l'attività senziente, ma solo l'attività intelligente e ragionevole, la quale viene a cessare tolto l'oggetto. Ma rimosso questo oggetto, non è rimossa l'attività sensitiva, ma resa sola. Allora dunque questa attività sensitiva prende ragion di principio, quando ella non ha più nulla sopra di sè e da sè sola comincia il sentire.

---

(1) *Homo est id quod est secundum rationem*, dice s. Tommaso, *S.* III, XIX, II. — *Principio superiore* si prova esser l'intelligente da questo, che il *soggetto intelligente* considera le *sensazioni*, ma non viceversa il senziente considera le idee. Di che appare qual sia l'ordine naturale fra le *sensazioni* e le *idee*, fra l'attività intellettiva e l'attività sensitiva: quella s'innalza sopra di questa, cioè quell'attività intellettiva s'innalza sopra le sensazioni, le vede come cosa diversa da sè, come cosa inferiore a sè, e domina su di esse.

2.ª *Parte.* — « A malgrado che non resti l'identità del soggetto, tolto dall'uomo l'oggetto natural dello spirito intelligente, resta tuttavia un elemento di esso ».

E in vero, se si confronta l'uomo con ciò che rimane nella supposizione che si rimuova da lui l'oggetto dell'intelligenza, trovasi rimanersi identico il sentimento materiale, il qual sentimento non ha nome è vero di soggetto umano, ma niente vieta che si consideri come la materia del soggetto umano, a cui nulla manca per ridivenire soggetto, se non la restituzione della sua forma.

Ritenute o supposte queste dottrine, veggiamo se ci riesce d'investigare quali sieno le leggi più generali che presiedono alla umana generazione.

La difficoltà della ricerca non istà più, l'abbiam già detto, nel sapere come si moltiplichi l'elemento animale, perocchè questo si può intendere moltiplicarsi al modo degli altri animali. Ma ella sta nello spiegare in che modo questo elemento animale, questo principio sensitivo si sollevi al grado di anima intellettiva (1), e quindi di anima sopravvivente anche alla sottrazione di tutta la materia corporea.

Si badi bene, non si domanda già come il principio sensitivo possa sollevarsi a stato di anima intellettiva da sè stesso, e senza l'intervento del Creatore: la dimanda sarebbe assurda. Egli è indubitato, che si esige la mano del Creatore, acciocchè abbia origine un'anima intelligente: questo si dee porre fuori di ogni controversia. La questione che noi proponiamo non considera il cominciamento di una nuova anima intellettiva dalla parte di Dio che la crea, ma dalla parte dell'anima stessa che viene creata. Si vuol cercare « se nell'anima che vien posta in essere dal Creatore vi abbiano delle leggi e quasi de' passi che ella fa verso la sua completa sussistenza »: trattasi d'indicare queste leggi e questi passi.

---

(1) Con questa maniera, che « il principio sensitivo si sollevi a stato d'anima intellettiva », non vogliam mica dire, che un principio meramente sensitivo sia *preceduto* di tempo all'anima intellettiva: nulla di ciò. Non dividiamo il sensitivo dall'intellettivo umano di tempo (che sono secondo noi contemporanei), ma indichiamo solo una precedenza nell'ordine de' concetti.

Ora ritenendo bene la questione dentro a' limiti, primieramente diciamo che nella natura abbiamo per dato l'animale. Di questo noi abbiam cercato di spiegare in qualche modo la *moltiplicazione*, non mai l'*origine*: siamo partiti dall'animale sussistente come da un fatto primitivo: questo fatto non è spiegato dalla filosofia, la sua spiegazione si trova solamente nel Genesi.

Parimente, un altro dato è la sussistenza dell'uomo: l'uomo è dato: la spiegazione di questo fatto è pure nel Genesi, dove si legge: «Il Signore Iddio formò l'uomo dal limo della terra, « e gl'inspirò in volto lo spiracolo della vita, e fu fatto « l'uomo in anima vivente » (1).

L'*animale* dunque e l'*uomo* sono dati: l'origine loro è l'origine del mondo: i primi fatti non si spiegano, ma essi servono alla spiegazione de' fatti posteriori.

Se noi confrontiamo l'*uomo* e l'*animale*, se cerchiamo che cosa ci abbia di più in quello che in questo; troviamo che quello, oltre esser senziente, è anco intellettivo: l'intelligenza è la differenza fra il soggetto animale ed il soggetto umano. Veggiamo dunque qual sia la natura di questa differenza, a che cosa ella si riduca.

L'abbiam detto e ripetuto, col solo aggiungersi l'intuizione dell'ente ad un soggetto sensitivo, egli diviene di necessità intelligente.

La differenza dunque consiste nell'*intuizione dell'ente* data al soggetto senziente-uomo, e non data al soggetto senziente-bruto.

Consegue, che l'esistenza del soggetto intellettivo vien creata dall'oggetto col pure manifestarglisi: egli è certo, non entrando in nessuna ipotesi, ma standosi al puro fatto, che data l'intuizione dell'oggetto, è dato ad un tempo il soggetto intelligente sì fattamente, che l'intelligenza si dee di necessità concepire contemporanea alla vista dell'ente, e nascer con essa. Per misteriosa che sia la cosa, l'analisi del soggetto intelligente ci dà questo risultato: tolto l'*ente*, è tolto il soggetto

---

(1) C. II.

intelligente, reso visibile l'ente, quel soggetto subitamente ritorna. Onde si può conchiudere a una singolarissima verità, che « l'ente ideale ha virtù di rendersi manifesto, e il rendersi manifesto è un medesimo che creare un soggetto intuente » (1). Conciossiachè non v'ha nessun principio assegnabile nel soggetto (ove non si introducano delle ipotesi gratuite) anteriore all'intuizione: ma insieme colla intuizione si trova un principio intuente, che è quanto dire intelligente. Sicchè il principio, il soggetto, ove si tolga da lui la materia e l'idea, potrebbe assomigliarsi ad una indeterminata possibilità; a quella materia prima, di cui parlavano gli antichi, che supponevano non aver ancora ricevuto alcuna forma, ed esser atta a riceverle tutte, materia meramente in potenza. Una tal materia non sussiste certamente in sè stessa, ella è un nulla; e però il trarre le cose di questa materia prima, egli è veramente un trarle dal nulla.

Si dirà, che l'uomo oltre il senso e l'intelligenza ha ben anco l'attività, l'istinto, e il senso di questa attività; ma ciò che abbiam detto dimostra che ogni attività si contiene come in seme nell'atto primo, onde il soggetto sente e intuisce.

Ci resta dunque a spiegare come l'animale che si moltiplica, secondo le leggi della generazione fisica, trovi l'oggetto, l'ente, in cui egli possa sguardare, e onde attiguere il lume dell'intelletto. Venendo il principio sensitivo toccato, per così dire, da questo oggetto, cioè rendendosi l'essere intuibile al detto principio; con questo solo toccamento, con questa unione di sè, il principio prima solo senziente, ora anco intuente, si solleva a più alto stato, cangia natura, rendesi intellettivo, sussistente, immortale, in una parola partecipa delle sublimi qualità dell'oggetto, col quale si trova oggimai indivisibilmente unito. Non essendo l'anima umana che « un principio senziente che ha per termine del suo sentire l'ente in universale », egli è manifesto che attenendosi questa immobilmente unita all'ente, e questo essendo eterno, semplicissi-

(1) Non è già che l'ente nel rendersi manifesto soffra mutazione alcuna: tutta la mutazione è relativa al soggetto intuente.

mo, fuor di luogo e di tempo, anch' essa l'anima si fa partecipe di tutte queste nobilissime prerogative (1).

Secondo qual legge adunque un soggetto senziente, che ha per termine del suo sentire la *materia*, comincia ad aver per termine del suo sentire anche l'*essere in universale?* Tutta la questione si riduce a indicare questa legge.

Per rispondervi, in primo luogo si rifletta, che l'oggetto dell'intelligenza, l'*ente ideale*, è uno e quel medesimo cui veggono tutti gli uomini e se ne illuminano (2).

---

(1) Se l'anima venisse staccata dal detto oggetto, cesserebbe d'esser anima, perocchè non competerebbe più a lei la data definizione: sarebbe il caso dell'annullamento dell'anima, che con tutta ragione si dice ripugnare alle perfezioni del Creatore. — Le antiche dottrine consentono con ciò che noi diciamo. Egli è da' libri de' platonici che si debbono principalmente raccogliere le vetuste tradizioni di cui parliamo. È uopo per altro svestirle di quell'arcano linguaggio, nel quale non vi ha solo del misterioso, ma ben anco del falso. Nel libro « de' Misterj » attribuito a Jamblico già sul principio si legge: « L'esser uostro è il conoscere Dio » (e per questo *Dio* s'intenda l'*idea dell' essere*, conciossiachè gli Dii platonici erano le idee) « perocchè l'esser principale dell'anima è il suo intelletto, nel quale « una cosa stessa è l'esistere e l'intendere le cose divine (le idee) con un « atto perpetuo. Da quel principale esistere poi si derivano discorrendo « le potenze dell'anima ».

(2) Dall'*identità* della verità conosciuta dall'umano intendimento, il celebre Arabo, che « il gran commento feo », malamente ragionando trasse l'error suo di un intelletto solo comune a tutti gli uomini. Gl'intelletti son più, non perchè l'oggetto (l'ente) non sia quel medesimo e identico veduto da tutti gli uomini, ma perchè i soggetti veggenti il medesimo oggetto sono più, sicchè ciascuno viene ad avere del medesimo oggetto una diversa soggettiva intuizione. San Tommaso conviene in questa dottrina: egli ammette l'identità dell'oggetto veduto da tutti gli uomini (l'ente, la verità), e tuttavia rifiuta l'unità dell'intelletto voluta dagli Averroisti. Ecco con quanta precisione parla il Santo di questa opinione di Averroès: *Quae quidem opinio*, dice, *quantum ad hoc est vera, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitae. Eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, — falsa est ejus opinio, ut supra traditum est* (*S.* I, CXVII, 1). Io ho poi dimostrato l'unità e l'identità della verità intuita da tutti gli uomini che furono, sono e saranno sparsi per tutt'i luoghi del mondo, e da tutte le intelligenze dell'universo, nel *Rinnovamento* ecc. Lib. III, c. XLIV e XLV. —

In secondo luogo si rammenti che noi abbiamo per dato nella natura l'unione di questo ente col soggetto, cioè a dire abbiamo per data la natura umana, che è l'unione dell'ente e di un principio sensitivo corporeo: e che ciò che si cerca non è se non come questa natura, questa unione primitiva dell'ente e del principio senziente corporeo si propaghi in più individui della stessa natura.

Or se l'ente ideale non ha bisogno di moltiplicarsi, perocchè è quello che splende unico e identico a tutte le intelligenze, e splendendo le crea; basta dunque che si propaghino, che si moltiplichino gl'individui dell'umana natura, colla qual natura è legato l'ente; e l'ente risplenderà tosto a ciascun nuovo individuo di questa natura.

Ponendo dunque come dati originarj, 1.° che l'ente è legato alla natura umana, 2.° che è legato a questa natura colla *legge*, che sia ogni individuo di questa natura che vegga l'ente: non è egli chiaro, che trovato il modo onde gl'individuali principj della natura animale dell'uomo si moltiplicano, sarà altresì trovato il modo della moltiplicazione degli uomini stessi?

Ora qual ripugnanza, o qual difficoltà si può trovare ad ammettere che Iddio abbia costituito fin da principio una tal legge, necessaria d'altra parte, acciocchè l'umana natura abbia in sè tutto ciò che dee avere per isvilupparsi?

Anzi che le abbia Iddio costituita la detta legge, « onde l'essere in universale è sempre visibile ad ogni nuovo individuo che dalla natura umana procede per via di generazione animale », ell'è cosa al tutto consentanea al solito modo del divino operare, il quale suol farsi per fisse leggi.

Trovasi ancora questa maniera di concepire la moltiplicazione degli uomini in assai buon accordo con una sentenza costantissima dell'ecclesiastica tradizione, cioè che « Iddio con quell'atto onde creò il primo uomo non diede solamente origine ad un individuo, ma in quell'individuo instituì tutta l'umana specie e natura »: ciò che sembra doversi intendere così, « ch'egli in quella prima operazione e formazione dell'uomo costituisse le leggi che a tutta l'umana specie e natura presiedono ».

Laonde sant'Atanasio, descrivendo la creazione dell'uom pri-

mo, dice: « Iddio facitore del mondo formò pel suo Verbo « il *genere umano* alla propria immagine, dando a lui (cioè « al genere umano) l'intelletto e la cognizione della sua « eternità » (1). E poco appresso: « Laonde il facitore delle « cose volle che il *genere umano* da lui fondato permanesse « in quello stato » (2). Secondo i quali passi, Iddio creando Adamo non avrebbe comunicato il lume dell'intelletto al solo Adamo, ma nel tempo stesso e coll'atto stesso a tutti i suoi posteri.

Simigliantemente s. Basilio parla della creazione del primo padre come della costituzione dell'umana natura: « Per certo, « dice, cosa grande è l'uomo, — e dalla sua naturale costitu- « zione ricevette un che di massimo prezzo. Perocchè qual altra « cosa, di quelle che si veggono in terra, fu fatta ad immagine « del Creatore » (3)? Chi non vede che qui si parla dell'uomo preso per la natura umana, e non di un singolare individuo di questa natura?

Gregorio Nazianzeno considera parimente in Adamo l'umanità intera: « Volendo, dice, il Verbo artefice ciò dimo- « strare, fabbrica l'uomo animale unico, riunendo la visibile « e l'invisibil natura » (4).

Il Nisseno ha un trattato intero « sulla fabbricazione dell'uomo », dove può ben vedersi come il meno ch'egli consideri sia la creazione dell'individuo, e come il principale oggetto delle sue meditazioni risguardi la *natura umana* instituita nel primo individuo.

San Giovanni Grisostomo applica a tutti gli uomini quelle parole, « Facciamo l'uomo ad immagine e similitudine no- « stra »: « Come disse *immagine* a cagione del principato,

---

(1) Ο' μὲν γὰρ τοῦ παντὸς δημιουργὸς — θεὸς — διὰ τοῦ ἰδίου λογου — τὸ ἀνθρώπινον γένος κατ' ἰδίαν εἰκόνα πεποίηκε: — δοὺς αὐτῷ καὶ τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν. Orat. contra Gentes.

(2) Οὕτω μὲν οὖν ὁ δημιουργὸς — τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος κατεσκευασε. Ibid.

(3) Μεγα ἄνθρωπος, τὸ τίμιον ἐν τῇ φυσικῇ κατασκευῇ. εχων. Τί γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς ἄλλο κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γέγονε; Hom. in Ps. XLVIII.

(4) Τοῦτο δὴ βουληθεὶς ὁ τε χνίτης ἐπιδείξασθαι λόγος, καὶ ζῶον ἓν ἐξ ἀμφοτέρων, ὁρατόν τε λίγω καὶ ἀρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ, τὸν ἄνθρωπον. Orat. XLII, quae est Orat. II de Pascha.

« così disse anche *similitudine*, acciocchè secondo le umane « forze ci rendiamo simili a Dio » (1).

Cirillo Alessandrino parla parimente di Adamo come fosse l'umana natura: « Poichè questo animale da Dio facitore fu « compito di tutte le condizioni della propria natura, incon- « tanente venne dotato della divina similitudine ». E poco appresso: « Avendo perduta la grazia di Dio, ed essendosi « spogliata di que' beni di cui da principio era stata arric- « chita, la *natura degli uomini* fu scacciata dal paradiso delle « delizie, e quindi resa deforme » (2).

Laonde s. Agostino dice espressamente, che il genere umano fu « come a dire radicalmente istituito in Adamo » (3): dice che tutti noi fummo in Adamo, che tutti anzi fummo quel solo Adamo, perocchè « se non era ancora distintamente « creata e distribuita la forma nella quale vivessimo come in- « dividui, v'era nulladimeno la natura seminale dalla quale « fossimo propagati » (4): dice che Adamo era bensì un uomo, ma quest'uomo « era tutto il genere umano » (5): dice che tutti furono per cagione del seme nei lombi di Adamo (6).

---

(1) Ὥσπερ εἰκόνα εἶπε τὸν τῆς ἀρχῆς ἁπλῶν εἰκόνα, οὕτω καὶ ὁμοίωσιν, ὥστε κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην ὁμοίους ἡμᾶς γίνεσθαι Θεῷ. Homil. IX in Gen.

(2) Ἑπειτα δὲ τοῖς τῆς ἰδίας φύσεως λόγοις τὸ ζῶον ἀπηρτίστο τεχνουργοῦντος Θεου, κατεπλούτει παρὰ χρῆμα τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοίωσιν. — Ἀπεμπολήσασα δὲ οὖν τὴν παρὰ Θεου χαρίν, καὶ γυμνωθεῖσα ἤδη των εν ἀρχαῖς αγαθῶν, ἐξεπέμπετο μὲν τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς, μετεπλάττετο δὲ πρὸς τὸ ἀκαλλὲς εὐθὺς ἡ ἀνθρώπου φύσις. De adorat. in spir. et verit. Lib. I.

(3) — *in quo (Adam) genus humanum tamquam radicaliter institutum est.* De Gen. ad litt. Lib. VI, xi.

(4) *Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus: sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur: qua scilicet propter peccatum vitiata, et vinculo mortis obstricta, justeque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nasceretur.* De C. D. XIII, xiv.

(5) *Diximus jam — Adam unum hominem fuisse, et ipsum esse totum genus humanum.* In Jo. Tract. XI, ii.

(6) *Sic enim fuerunt homines ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est: quemadmodum fuerunt Israelitae in lumbis Abrahae, quando decimatus est, et ideo sine illis de-*

Di qui è, che Eadmero discepolo di s. Anselmo vede la propria natura formata alla similitudine di Dio già al principio del mondo, dicendo: « La mia natura fu creata in principio a similitudine di Dio » (1). Ed altrove così ragiona: « A quella maniera che si dimostra essere stata creata giusta « (l'umana natura), si dimostra pure che quelli che dall'u« mana natura si fossero propagati senza un precedente pec« cato, avrebbero di necessità ricevuto la giustizia ad un « tempo colla razionalità. Quando è pur chiaro, che quegli « che creò il primo uomo senza generazione di genitori, « crea anche tutti quelli che dovendosi da quel primo pro« pagare, si producono mediante la natura creata » (2).

E dall'essere Adamo non pure individuo, ma capo della stirpe umana, argomentano generalmente i maestri in Divinità alle doti e alle cognizioni di cui Iddio dovea averlo fornito (3).

---

cimatus non est. E per mostrare che il santo Dottore traeva questa sua dottrina dalle divine lettere, così seguita a dire contro Giuliano: *Melius enim quam tu, noverant rationem seminis, qui ista dixerunt, et litteris mandare curarunt, quae in Christi Ecclesia legerentur, in qua renascantur ex Adam nati, ne remaneant in illa stirpe damnati* (Op. imperf. contra Jul. V, XII). E in più altri luoghi ripete lo stesso sentimento, fra i quali basti questo solo: *Ipsos quoque (filios) hoc in parente fecisse, quoniam quando ipse fecit, in illo fuerunt; ac sic ipsi atque ille adhuc unus fuerunt: fecerunt ergo, non actione hominum, sed ratione jam seminum. Quod ergo aliquotiens invenitur in corporis morbis, hoc in illo unius primi genitoris antiquo magnoque peccato, quo natura humana universa vitiata est, factum esse noverat, qui lucidissima locutione, quam vos conamini tenebrare, dicebat, « Per unum hominem peccatum intravit in « mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertran« siit, in quo omnes peccaverunt ».* Op. imp. contra Jul. II, CLXXVII.

(1) *Natura mea* (altri leggono *nostra*) *ad similitudinem Dei in principio creata fuit.* De excell. Mar. Virg., Cap. IX.

(2) *Eadem ratione, qua monstratur rationalem naturam justam esse creatam, probatur etiam quod qui ex humana natura propagarentur non praecedente peccato, ex necessitate justitiam pariter haberent cum rationalitate. Siquidem qui creavit primum hominem sine parentum generatione, creat etiam omnes, qui per creatam ab illo fiunt propagandi naturam.* De conceptu Virg. et orig. pecc. c. X.

(3) Alessandro di Ales tratta ciò nella sua Somma, Parte II, Q. XCII, dove dice: *Adam — habebat scientiae complementum. — Si enim decet Deum opera perfecta facere, quanto magis ipsum natura decuit facere perfectum,*

Ma che? se prima di tutti i Padri e di tutti i Dottori, san Paolo stesso vede nel primo uomo fondata l'umana natura, vede in lui tutti i posteri, dice che in lui tutti peccarono, che in lui tutti morirono (1)?

Onde la cattolica dottrina insegna bastantemente, che la stessa natura umana peccò in Adamo, la stessa natura umana scadde nel primo padre (2). Se peccò, se scadde la natura

---

— *qui origo omnium sui generis, et quodammodo est finis omnium?* E chiama tosto dopo Adamo *totius humani generis patrem, principium, et seminarium.* — Medesimamente s. Tommaso prova, che i primi Padri doveano essere istruiti da Dio, partendo da questo principio, che *Primi parentes fuerunt a Deo instituti non solum sicut quaedam personae singulares, sed etiam sicut quaedam principia totius humanae naturae ab eis ad posteros derivandae* (*S.* II, II, CLXIV, 1, ad 3). E questa è dottrina comune di tutti i teologi cattolici.

(1) — *in quo (Adam) omnes peccaverunt.* Rom. V. — *in quo omnes moriuntur.* Cor. I, XV.

(2) *Humanam naturam initio stolide a divinis beneficiis prolapsam obnoxia passionibus variis vita suscepit, et mortis corruptibilis finis. — Oberrans itaque* (natura humana), *et a recto itinere ad eum, qui veraciter Deus est, tendere aversa, et perditis atque maleficis turmis subjecta, minime advertit, se pro Dîis atque amicis, infestis hostibus fuisse obsecutam.* De Eccles. Hier. Cap. III, p. III. — S. Giustino dice, che *genus humanum — per Adam in mortem, et fraudem seductionemque serpentis inciderat.* Dial. cum Triph. — Niente poi di più chiaro al proposito nostro di que' luoghi frequentissimi nelle opere di s. Agostino, ne' quali il santo Dottore commenta e spiega i due passi dell'Apostolo da me citati. Eccone alcuni. *Caeterum in sanctis canonicis libris viget hujus sententiae clarissima et plenissima auctoritas: clamat Apostolus, « Per unum hominem peccatum intravit in mun« dum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in « quo omnes peccaverunt ». Unde nec illud liquide dici potest, quod peccatum Adae etiam non peccantibus nocuit, cum Scriptura dicat, « in quo « omnes peccaverunt ».* De peccator. merit. et remiss. III, VII. — *Sic enim per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Per unius illius voluntatem malam omnes homines in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt.* De nupt. et concup. II, V. — *Immo desine vana garrire, et omnes qui nondum nati nihil per proprias voluntates agere poterant boni vel mali, in uno potuisse peccare, in quo per rationem seminis erant, quando ille propria voluntate peccatum illud grande peccavit, naturamque in se vitiavit, mutavit, obnoxiavit humanam; — si potes, intellige; si non potes, crede.* (Op. imperf. contra Jul. IV, CIV). Vedi anco *De peccator. merit. et remiss.* I, X.

umana nel primo padre, se tutti gli uomini in Adamo perirono; perchè non si dovrà credere che sieno tutti in lui fondati, e che comincino tutti ad esistere in virtù di quell'atto stesso di creazione, col quale Iddio ha fabbricato e avvivato il primo parente? Non diciamo che esistessero a quel tempo, ma che vengono ad esistere in virtù di quell'atto.

Laonde in quell'atto, in quell'unico soffio di vita, di cui parla il Genesi, quando dice che nella statua formata di terra alitò Iddio lo spiracol vitale, io credo stabilita la legge di cui parlavo di sopra, la legge che congiunge l'essere ideale, lume intellettivo, con ogni individuo della umana natura: indi l'origine dell'intelligenza, indi la creazione di tutte l'anime intelligenti che informano i novelli individui ne' diversi tempi ne' quali questi vengono generati.

Egli è per questo, che Giobbe, cercando l'origine dell'intelligenza umana, ricorre a quel primo soffio di vita; perocchè egli allude evidentemente a quel fatto raccontato nel Genesi dell'animazione del primo uomo, dicendo il patriarca di Hus: « Lo spirito è negli uomini, e l'inspirazione dell'Onnipotente dà l'intelligenza » (1).

E anco i santi Padri in quello spiracolo di vita, di cui parla il Genesi, veggono e confessano il principio dell'intelligenza non solo di Adamo, ma di tutti affatto gli uomini.

San Basilio dice: « Avvi entro gli uomini una virtù, colla « quale possono conoscere e intendere il loro Creatore e fa« citore. Imperocchè *alitò nel volto*, cioè aggiunse all'uomo « qualche parte della propria grazia, acciocchè per questa si« militudine impressagli conoscesse colui, a cui egli era fatto « simile » (2). Chi non vede qui, che il santo Dottore ripete l'intelligenza che vien data a tutti gli uomini, da quel primo alitare che Iddio fece nella faccia del primo uomo?

San Gregorio Nazianzeno parimente spiega quello spiracolo

---

(1) Job XXXII.

(2) Ἀλλ' ὅμως ἤγε τοῦ νοεῖν καὶ συνιέναι τὸν ἑαυτοῦ κτίστην καὶ δημιουργὸν δύναμις, καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει. Ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον. τουτέστι, μερίδά τινα τῆς ἰδίας χάριτος ἐνεπέθετο τῷ ἀνθρώπῳ, ἵνα τῷ ὁμοίῳ ἐπιγινώσκῃ τὸ ὅμοιον. Hom. in Ps. XLVIII.

pel lume intellettuale, aggiunto immobilmente alla natura umana (1).

Il Nisseno trova pure, che come fu istituita la *materia* della natura umana quando Iddio fece la statua di terra, così nello spiracolo le fu data la *forma* (2): e il Damasceno sulle vestigia dei più antichi non manca di spiegare in egual modo l'origine della parte materiale e della parte spirituale dell'uomo (3).

Concludiamo adunque: ella è costante sentenza dell'ecclesiastica tradizione quella che afferma aver Dio in creando il primo uomo posti gl' immutabili costitutivi della natura umana. Ora uno di questi costitutivi si è, che ogni individuo dell'umana natura intuisca l'essere. Collo stesso soffio adunque, onde l'Onnipotente avvivò il primo uomo, pose in pari tempo ed effettuò questa legge, che « l'essere ideale sia manifesto ad ogni nuovo individuo dell'umana specie ». La moltiplicazione poi degli umani individui volle che avvenisse per l'opera dell'uomo stesso mediante la generazione. Così si avvera del tutto, che dopo i sei giorni *requievit ab omni opere quod patravat* (4).

Nel generarsi adunque un nuovo individuo dell'umana specie concorrono ad un tempo due cause simultaneamente operanti, l'uomo colla generazione, Iddio colla manifestazione della sua luce: l'uomo pone l'animale, Iddio crea l'anima intelligente nello stesso istante in cui l'animale umano vien posto, la crea illustrandola collo splendor del suo volto, partecipandogli parte di sè, l'essere ideale, lume di tutte le creature intelligenti.

---

(1) *Hoc igitur cum artifex Verbum ostendere voluisset, animal unum ex utroque, hoc est ex invisibili ac visibili natura hominem fabricatur, atque a materia quidem, jam ante producta, sumpto corpore, a se autem insito spiraculo, quod quidem intellectualem animam, Deique imaginem Scriptura vocat: velut alterum quemdam mundum, in parvo magnum, in terra collocat.* (Orat. XLII, quae est orat. II de Pascha.)

(2) *Praeparata primum opificii MATERIA, illiusque FORMA ad eximiae pulchritudinis exemplar exprimendum designata: tum deinde naturam sibi consimilem, et actionibus affinem fabricat.* (De hominis opificio, cap. III.)

(3) *De Fide orthod.* Lib. II, c. XII.

(4) Gen. II.

CAPITOLO VI.

DELLA PERSONA.

La persona si può definire « un soggetto intelligente », e volendone dare una definizione più esplicita diremo che « si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile ».

Considerando poi questa definizione della persona, come pure quella che abbiamo data del soggetto, vedesi, che tanto la parola *soggetto*, quanto la parola *persona* esprime l'ordine intrinseco dell'essere in un individuo senziente, e però ha per base una *relazione* fra il principio intrinseco (onde dipende la sussistenza dell'individuo, e onde muove tutta la sua attività), e tutto il resto che è nell'individuo stesso, e che viene da quel principio sostenuto ed attivato (1).

E veramente, non tutto ciò che è in un individuo sostanziale costituisce propriamente il soggetto ossia la persona, ma il soggetto e la persona hanno la loro base, come dicemmo, nel *principio supremo* che racchiudesi nell'individuo, e l'altre cose che possono entrare nell'individuo medesimo non appartengono al soggetto o alla persona se non per lo strettissimo nesso che hanno col principio supremo in virtù del quale sussistono e formano insieme un solo individuo.

Come poi si chiama *soggetto* ciò che è principio supremo di attività in un individuo senziente qualsiasi, o intelligente o no; così si chiama *persona* ciò che è principio supremo in un individuo intelligente: sicchè la differenza fra soggetto e persona si è quella che corre fra il genere e la specie; giacchè noi pigliamo la sensitività in un senso il più universale, nel qual senso ella abbraccia anche l'intendere, che si riduce ad una special maniera di sentire. Sicchè la persona non è che

---

(1) Convien dire adunque, che il nome *persona* non significa nè meramente una *sostanza*, nè meramente una *relazione*, ma una *relazione sostanziale*, cioè una relazione che si trova nell'*intrinseco ordine dell'essere* di una sostanza.

una classe di soggetti la più nobile, quella de' soggetti intellettivi (1).

Risultano poi ancora dalla definizione le altre proprietà della persona, le quali sono:

1.° Ch'ella dee essere una sostanza;

2.° Ch'ella dee essere un individuo, e perciò appartenente alle cose reali e non alle cose meramente ideali;

3.° Che dee essere intelligente;

4.° Che dee essere un principio attivo, intendendo la parola *attività* nel suo significato più esteso, nel quale ella abbraccia anche la passività, sicchè la persona è quel principio a cui si riferisce e da cui parte ultimamente tutta la passività e tutta l'attività dell'individuo;

5.° Che dee essere un principio supremo, cioè tale che nell'individuo non se ne trovi un altro che gli stia sopra, ond'egli mutui l'esistenza, anzi tale, che se vi sono nell'individuo degli altri principj, questi dipendano da lui e non possano sussistere in quell'individuo se non pel nesso che hanno con lui.

Nel che si consideri, che il principio personale chiamasi supremo, per escluderne ogn'altro che gli stia sopra, non perchè egli debba averne necessariamente degli altri che gli stiano sotto, come potrebbe far credere la parola *supremo*, che pare involgere una relazione con qualche cosa d'inferiore. Nè tuttavia crediam vietato in una formola generale il dirsi supremo a ciò che potrebbe restare anche unico: come dicendosi *il primo*, può intendersi anche di un solo, non essendovene altri. Tuttavia a chi piacesse potrebbe sostituire alla parola *supremo*, quella d'*indipendente*, o tal altra somigliante.

---

(1) San Tommaso dice, che *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura* (*S.* I, XXIX, III), e mostra, come la parola *persona*, che in origine significava una maschera qual s'usava ne' teatri dagl'istrioni, fosse tratta dall'uso a significare uomini in dignità costituiti. « Rappresentandosi, dice, nelle commedie e « tragedie degli uomini famosi, venne imposto questo nome *persona* a si« guificar quelli che avevano dignità. — E perciocchè il sussistere è di gran « dignità nella ragionevol natura, perciò ogni individuo della natura ragio« nevole dicesi *persona* » (*S.* I, XXIX, III, ad 2).

6.° Che dee essere *incomunicabile*, conseguenza delle proprietà precedenti e già compresa in qualche modo nella nozione d'individuo: perocchè l'individuo non può comunicarsi senza cessar di essere quell'individuo ch'egli era prima, e allo stesso modo dee intendersi l'incomunicabilità del soggetto e della persona.

Dalle quali cose si vede, che la persona non è assolutamente e necessariamente il medesimo di ciò che si esprime col vocabolo *Io*; ma che fra la persona e l'*Io* esiste una differenza di concetto, simigliante a quella che vedemmo trovarsi fra il *soggetto* e l'*Io*.

Egli è vero, che per lo più col monosillabo *Io* si esprime un soggetto intelligente, ossia una persona che ha consapevolezza di sè, e noi uomini non adoperiamo questo monosillabo se non a significare la personalità nostra propria di cui siamo conscii, ond'è che l'*Io* si chiama un pronome personale.

Ma sottilmente considerando, non ripugna l'immaginare che ci abbia un principio intellettivo in un individuo avente coscienza di sè, e che tuttavia non sia principio supremo. In tal caso a questo principio intellettivo potrebbe applicarsi giustamente il vocabolo *Io*, e non tuttavia il vocabolo di *persona*.

CAPITOLO VII.

DELLA PERSONA UMANA.

Il *soggetto intelligente* e la *persona* nell'uomo sono adunque una cosa stessa. Perocchè il principio intellettivo, che non è diverso dal principio volitivo, è ciò che vi ha di più eccellente, di supremo nella natura umana.

Il principio sensitivo e istintivo è ciò che costituisce il *soggetto* ne' bruti; perocchè ne' bruti questo principio non ha nulla che gli stia sopra, nulla da cui dipenda, egli è veramente *principio*; conciossiachè da lui comincia tutta l'attività del bruto, e in lui si fonda la sussistenza di quest' essere. Ma nell'uomo il principio, il punto più elevato dell'esistenza, non è meramente sensitivo, anzi egli è propriamente intellettivo, e il sensitivo

non gli è aggiunto che come un cotale istromento, come un suddito, come un mezzo al suo fine.

Ma ora dobbiam veder meglio in che maniera tutto ciò che è nell'uomo si attenga e si annetta a quel principio ultimo che costituisce per così dire la sommità dell'umana natura, e che si appella *persona umana*. Noi ne abbiamo già fatto cenno di sopra (1); ma qui dobbiamo richiamar di nuovo il pensiero all'unità umana, e all'ordine di questa unità.

ARTICOLO I.

NESSO FISICO DELLE POTENZE COLLA UMANA PERSONA.

Cicerone chiama l'uomo acconciamente un *animale moltiplice*. L'uomo è moltiplice nelle sue azioni, moltiplice nelle attitudini, negli aspetti, nelle forme diverse che prende la sua natura. Non si può a meno di stupire considerando come l'unità di questa natura si porga sì inuguale, e quasi infinita nelle sue variazioni, quante prenda nuove fisonomie, quanti nuovi caratteri ne' diversi individui, nelle diverse società, in tempi e luoghi diversi, nelle diverse stirpi, climi, gradi di sviluppamento, in tanti accidenti, in tante vicissitudini. Tutta questa moltiplicità di forme suppone indubitatamente moltiplicità di potenze, e nelle potenze moltiplicità di operazioni, di abiti, di condizioni. Tuttavia una moltiplicità sì grande riducesi a pochi principj, e finalmente ad un solo, che forma il comignolo dell'umana natura, voglio dire alla *personalità*.

Abbiamo più sopra annoverati i *principj d'azione* che si trovano nella natura umana: abbiam detto che sono cinque, oltre le forze materiali, cioè l'istinto vitale, il sensuale, l'umano, la volontà, e la libertà. Abbiam mostrato la subordinazione di questi principj, che si fa di un nesso dinamico, sicchè l'istinto sensitivo ha potenza di modificare il vitale, l'istinto umano ha potenza di modificare il sensitivo, la volontà domina l'istinto umano, e la libertà piega e determina la volontà ad una delle due possibili volizioni contrarie. Di tutte

(1) Lib. III, Sez II, cap. X.

queste attività subordinate noi possiamo essere consapevoli, e questo principio di consapevolezza, che è la consapevolezza della nostra persona, ci dice appunto che tutte quelle diverse attività subordinate vengono mosse da noi stessi non già immediatamente, ma mediatamente, sicchè la prima attività che emana da noi è l'attività libera, e questa si fa ubbidire da tutte l'altre.

Questo non poter noi direttamente muovere le potenze inferiori, anzi l'essere obbligati a muoverle e dominarle mediante l'innanellamento colle potenze prossime, ci fa accorti d'un vero rilevante; cioè che le potenze inferiori non sono propriamente noi stessi (la nostra personalità), ma sono legate con noi strettamente in modo da formare un solo *individuo*.

Quindi è che noi distinguiamo le *potenze*, da' *principj* d'*azione*.

Tutti i principj d'azione sono potenze, ma non tutte le potenze sono principj d'azione.

Noi chiamiamo principj d'azione quelle potenze che presiedono a tutto un genere d'attività, e che costituiscono il principio attivo di quel genere.

Diversi principj d'azione possono esser legati insieme in un individuo, come accade nell'uomo; ma sebbene sieno legati insieme e subordinati ad un supremo, tuttavia non cessano di avere un'attività propria.

Di qui i due modi d'operare de' diversi principj d'azione legati in un individuo, l'operare da sè soli secondo le leggi della natura propria, e l'operare mossi dal principio supremo. Se operano da sè soli, senza che il principio supremo intervenga, i loro atti sono *naturali* e non più; ma se operano mossi dal principio supremo, i loro atti si dicono *personali*.

Quindi è che nell'uomo vi hanno degli atti della *natura*, e degli atti della *persona*.

Solamente conviene aver presente, che la persona può intervenire in due maniere nelle operazioni de' principj attivi a lei inferiori: cioè o *movendoli* ad operare, o *permettendo* loro che operino con suo consenso. Nell'uno e nell'altro caso avvi azione personale; ma nel secondo vi ha azione personale di mero consenso, ed è un atto elicito della volontà;

nel primo vi ha azione personale di sforzo, in cui entra la forza pratica, ed è un atto imperato.

La superiorità *fisica*, o vogliam meglio *dinamica*, di cui parliamo, della personalità sopra gli altri principj attivi, è *naturale*, vale a dire è intrinseca alla sua natura indipendentemente da' suoi atti buoni o cattivi.

Di qui è, che quand' anco la volontà umana venga allettata e lusingata dall'appetito e tratta a cedere, ella non perde la sua natura essenzialmente superiore all' appetito; che anzi all'uomo allora nasce il rimorso, dall'esser appunto consapevole ch'egli si avvilì, si pose sotto, quando dovea mantenersi sopra.

Vuolsi un'altra osservazione che prova il medesimo? — Si osservi, che l'istinto non può giammai muovere la volontà per imperio e per violenza; ma egli la può solo muovere per blanda persuasione, come chi invita e prega e sollecita altrui, che non è un imporgli forzatamente l'opera. Sicchè se avvenisse che la volontà, non cedendo all'invito, ricusasse di muovere sè stessa; l'istinto non potrebbe muoverla in modo alcuno: all'opposto se ella si muove, l'istinto non può impedirle il suo moto, senza ch'ella medesima non consenta a ristare. Direttamente il contrario avviene dell'istinto; perocchè la volontà gli comanda imperiosamente, e lo sforza, impedendogli con violenza i suoi avviamenti, e reprimendolo. Sicchè l'istinto animale, anche quando giugne a piegare la volontà, ciò egli non fa che servilmente, non mai da padrone; là dove la volontà fa da quella signora che ella è coll'istinto, e non per via di persuasione, ma di forzoso imperio il fa stare a segno. Questo diverso modo di governare venne espresso dagli antichi con due parole, che possono per la loro brevità spacciare il discorso: quella specie di governo che l'appetito animale esercita sulla volontà il chiamarono governo *politico*; quello all'incontro della volontà sull'istinto il nominarono governo *dispotico*. Nel che si vede la superiorità onde di propria *natura* la volontà sta sopra l'istinto.

Cerchiamo ora di via meglio determinare la propria sede della persona nell'umano individuo.

I cinque principj di operare che si osservano nell'uomo, non

sono in esso ancora così distinti fra loro come gli abbiamo noi separati, quando prima egli tocca l'esistenza.

Tutti que' principj si possono ridurre a due soli, cioè al principio di operare soggettivo, e al principio di operare oggettivo.

Al primo si riducono i tre istinti, il vitale, il sensuale e l'umano.

Al secondo si riducono la volontà e la libertà.

In fatti, ogni azione o comincia spontaneamente dal soggetto, ovvero viene suscitata in lui dall'oggetto.

La base di questi due principj innati si è, del principio soggettivo il sentimento fondamentale, e dell'oggettivo l'intuizione dell'essere.

Rispetto a tutte l'altre potenze può dirsi vero in un senso quello di Condillac, che non sono innate; conciossiachè esse non hanno ancora la loro distinzione nella stessa essenza dell'uomo, ma vengono poi distinguendosi secondo il diverso modo con cui operano i primordiali principj innati.

Ridotti in tal modo a due i principj dell'umana natura, egli è chiaro che la personalità innata non può esistere che nel secondo, cioè nel *principio di operare oggettivo*, e che la personalità stessa è suscettibile di tutto quello sviluppo e di tutte quelle modificazioni a cui in appresso soggiace il principio d'azione oggettivo.

ARTICOLO II.

NESSO MORALE.

Ma il nesso, di cui abbiam discorso fin qui, che hanno i principj attivi inferiori colla personalità umana, è un *nesso fisico*, un nesso di potenza, un nesso di fatto. Avvi ancora un *nesso morale*, avvi una superiorità di diritto della persona sopra tutte l'altre potenze della natura umana.

Questa superiorità di diritto, questa eccellenza morale, che innalza la personalità umana al di sopra di tutta la natura, dee necessariamente scaturire da quel fonte stesso onde procede ogni morale, ogni diritto.

È il lume della ragione la sorgente del diritto, del bene e del mal morale.

La volontà dunque è più nobile dell'altre potenze appunto perch'ella opera in virtù della cognizione, appunto perch'ella seguita il lume della ragione.

La libertà poi, questa potenza di piegare la volontà dall'una delle due parti opposte, è natural signora della volontà fisicamente considerata; ma ella è più eccellente della volontà anche considerata moralmente, quando si parli della volontà qual mera potenza, non ancora uscita all'atto della virtù. Perocchè la volontà in tale stato non è determinata nè al bene nè al male, ed è in mano della libertà il determinarla al bene. Se la volontà dunque trae il grado di sua eccellenza dall'essere ordinata a seguitare il lume della ragione, la libertà all'incontro trae la sua eccellenza dall'essere ordinata a muovere la volontà verso la pienezza del lume della ragione, di che viene la dignità morale della libertà come principio del bene morale e del merito.

Egli è evidente, che anche questa superiorità morale della libertà è indipendente dall'atto buono o cattivo della stessa libertà, giacchè l'eccellenza di cui parliamo viene alla libertà non dall'atto buono, ma dal *potere* di farlo, e dall'esser nata a farlo, come causa del medesimo.

CAPITOLO VIII.

DEL PERFEZIONAMENTO DELLA PERSONA, E DEL PERFEZIONAMENTO DELLA NATURA.

Tutte le potenze adunque che entrano in un individuo costituiscono la *natura* dell'individuo; ma la più sublime delle potenze s'ella è razionale, il più elevato dei principj attivi, costituisce la personalità dell'individuo.

La natura dunque può dirsi ricevere perfezione ogni qualvolta si perfezionano le potenze ch'ella in sè stessa contiene; ma la persona non può dirsi perfezionarsi se non allorquando riceve incremento e perfezionamento il più alto e nobile dei principj attivi che sono nell'individuo nel quale ella risiede.

Ell'è questa distinzione fra il perfezionamento della natura e il perfezionamento della persona, che travia molti ne' giudizj e nelle speculazioni che fanno intorno all'umano perfezionamento. Essi talora prendono entusiasmo per quelle cose che perfezionano la natura umana, ma non rendono migliore l'umana persona: ella è un'illusione, l'uomo allora invanisce di ciò che non gli appartiene.

Questa riflessione meriterebbe d'essere sviluppata, come quella che presta una chiave maravigliosa a spiegare moltissimi fatti dell'umanità, e che somministra de'veri criterj, co' quali apprezzare i diversi stati dell'uman genere, e le maniere diverse e i gradi dell'incivilimento, e che finalmente conduce a conoscere come la sola moralità perfezioni l'uomo personalmente. Ma questo sviluppo mi condurrebbe troppo a lungo. Basti d'aver qui accennato un principio, del quale mi cadrà altrove in acconcio di mostrare le conseguenze e applicazioni.

CAPITOLO IX.

DELLE DIFFERENZE CHE CORRONO FRA CIÒ CHE È PERSONALE E CIÒ CHE È MORALE.

Lasciando da parte la perfettibilità in generale della *natura* umana, mi ristringerò a parlare di quella perfezione di cui è suscettiva l'umana persona. Ma prima si dee mettere a confronto ciò che è *personale*, con ciò che è *morale*, e marcarne bene le differenze.

ARTICOLO I.

STRETTA RELAZIONE FRA CIÒ CHE È *PERSONALE*, E CIÒ CHE È *MORALE*.

Ho già detto, che la moralità consiste in una relazione della volontà colla legge morale (1).

Di qui è, che non può esservi moralità, se non vi sia in un individuo 1.° intelligenza sviluppata fino ad apprezzare l'oggettivo valor delle cose, 2.° volontà.

(1) Lib. II, Sez. II, cap. III.

Ora un individuo intelligente e volitivo suppone sempre una persona.

Vi ha dunque uno strettissimo nesso fra la moralità e la persona.

ARTICOLO II.

DIVERSITA' DI CONCETTO FRA CIÒ CHE È MORALE E CIÒ CHE È PERSONALE.

§ 1.

Prima differenza.

Tuttavia fra ciò che è *personale* e ciò che è *morale* dee stabilirsi una distinzion di concetti; perocchè ciò che è *morale* non risguarda se non la relazione della volontà colla legge; là dove ciò che è personale racchiude il concetto che quel principio che opera sia supremo.

§ 2.

Seconda differenza.

Ancora, deesi distinguere la *persona*, dal *principio* che è *causa* della moralità. Nel concetto di ciò che è personale entra anco l'elemento della *passività;* giacchè la persona non solo opera, ma anco sofferisce, e quegli stesso che soffre è quegli che opera.

All'incontro una mera passione della persona non può giammai costituirla causa della moralità; conciossiachè non si dà niente di morale nell'uomo, che sia prodotto dalla persona senza che essa concorra con qualche suo movimento, o inclinazione almeno, o in una parola con qualche grado di sua attività (1).

---

(1) Laonde s. Tommaso cercando la differenza che passa fra il male di *pena* e il male di *colpa*, dice che il male di pena offende la *persona*, e il male di colpa offende l'*azione* della persona, il che suppone che nella colpa vi sia sempre qualche azione: *De ratione poenae est quod noceat agenti in se ipso: sed de ratione culpae est quod noceat agenti IN SUA ACTIONE* (S. I, XLVIII, v, ad 4). Si noti che ciò che qui dice dell'*agente*, altrove il dice espressamente della persona. Ved. *S.* I. II, XXI, 1, ad 3.

Le passioni della persona non si possono dire *atti personali*, ma sì *passioni personali;* quantunque possono essere atti della natura, a cui la persona appartiene. A ragion d'esempio, se l'istinto sensuale toglie a lusingare la volontà, noi avremmo qui un *atto della natura umana*, ed una *passione* dell'umana *persona.*

§ 3.

Terza differenza.

Di più, le condizioni degli atti *personali* non sono sempre morali; perocchè ad esser condizioni morali, egli è uopo che appartengano al nesso fra la volontà e la legge, nel qual nesso solo sta la *moralità.*

Ora certe condizioni della persona non risguardano la legge, ma si riferiscono alla persona solo come principio attivo supremo. Le considerazioni seguenti chiariranno il mio pensiero.

La personalità umana fino dai primi istanti in cui l'uomo esiste tiene la sua sede nel principio d'azione oggettivo, e a quella maniera onde si sviluppa questo principio, riceve pure il suo sviluppamento la personalità.

Ora, noi abbiamo descritto i principali svolgimenti del principio oggettivo, abbiamo detto che la volontà da prima opera spontanea a seconda dell'istinto animale, poscia a seconda dell'istinto umano, e che finalmente allorquando ella comincia a distinguere il prezzo oggettivo delle cose, prende allora il suo operare una nuova forma molto più nobile, la forma di libertà. Tutte queste tre fasi a cui soggiace l'operare della volontà appartengono al principio oggettivo, e sono uno svolgimento di quello.

Fin a tanto che la volontà trovasi ancora alla prima fase, non v'ha dubbio che il suo operare è meno nobile d'allora ch'ella trovasi alla seconda o alla terza fase.

Tuttavia il suo operare è personale, non perchè il principio operante sia l'oggettivo, ma perchè l'attività ond'ella opera è la più eccellente di tutte quelle che nello stato in cui si trova ella possa mettere in movimento.

Lo stesso si dica dell'operare della volontà alla seconda

fase. Quando il principio oggettivo è arrivato a questo grado di sviluppo, ciò che fa la volontà, ella lo fa colla più nobile e più elevata delle attività che possa mettere in gioco, ell'ha dunque il carattere di attività personale.

Finalmente ancor lo stesso ripetasi rispetto alla terza fase, più eccellente delle altre due.

Ma non basta; bramo che si consideri, essere una legge universale dell'operare della persona, che « in qualsiasi atto particolare ella ci mette sempre l'attività più nobile di tutte quelle ch'ella possa disporre al momento. »

Suppongasi, che il principio oggettivo in cui sta la personalità sia pienamente sviluppato, sia giunto alla fase della libertà. Se l'uomo è pervenuto a questo stato di libertà, non può mica fare a meno di operare liberamente; non può mica servirsi, a ragion d'esempio, d'una specie di attività inferiore, non può operare solamente a tenore delle leggi della spontaneità; egli dee allora operare liberamente, e dee operare liberamente perchè questa è l'attività sua suprema già ridotta in esercizio, il che è quanto dire, perchè la persona ha questa legge nella maniera di suo operare, che debba sempre operare col genere d'attività più eccellente, date le condizioni necessarie, alle quali questa attività possa essere posta in atto.

La persona giace adunque nel principio oggettivo, se la si consideri nella sua *potenzialità;* giace all'incontro nella più eccellente di tutte le attività che emanano dal principio oggettivo, poste le condizioni necessarie acciocchè queste attività sieno tratte all'atto, se la si considera nel suo *esercizio.*

Ora questo sviluppo della persona, ond'ella si trova in istati diversi, ed opera a condizioni diverse, non la rende moralmente nè più buona nè più cattiva; il che costituisce una nuova differenza fra ciò che è meramente *personale* e ciò che è *morale*, e dimostra che tutto ciò che modifica la persona non modifica immediatamente ed essenzialmente lo stato morale dell'uomo.

Lo stesso potrei osservare di quegli sviluppi che riceve la volontà e la libertà dai corrispondenti sviluppi dell'intendimento.

L'intendimento ascende da un ordine di riflessioni inferiori ad un ordine di riflessioni superiori. Ora ad ogni ordine di ri-

flessioni più elevato corrisponde certo una specie di attività più elevata da parte della volontà, perocchè la volontà è « il principio che opera dietro la cognizione »; e anco qui vi ha la legge, che l'uomo opera sempre colla attività corrispondente alla suprema delle riflessioni fra quelle che gli stanno attualmente presenti. Ma questo operare secondo un ordine di riflessioni più elevato o meno elevato determina bensì un particolare stato e modo dell'operar personale, ma non appartiene immediatamente ed essenzialmente alla moralità. Tanto è vero che in ogni ordine di riflessioni e in ogni attività corrispondente della volontà può trovarsi il bene ed il male morale anco in altissimo grado.

§ 4.

Quarta differenza.

Da ciò che dissi finalmente s'inferisce una quarta differenza fra ciò che è morale, e ciò che è meramente personale.

L'elemento personale è innato; egli accompagna l'uomo dal primo momento della sua esistenza fino al termine della sua vita. All'incontro l'*atto morale* (si noti, che parliamo di atto, e non di abito), l'atto morale dico, non si manifesta nè nella prima nè nella seconda fase dell'operare della volontà, ma solo comparisce alla terza.

Nelle due prime maniere di operare dell'uomo, questi non tende che al bene eudemonologico: il bene morale l'ignora ancora, perchè ignora il prezzo oggettivo degli enti. Si potrà egli negare per questo a quelle primitive azioni dell'uomo la personalità? Convien cercare questo principio personale in ogni singola azione, purchè intellettiva. L'attività intellettiva suprema che opera in ogni singola azione, vien sempre dal principio oggettivo, ed è suprema in quella singolare azione: laonde ella è anco base della personalità, è personale. Vero è, che le ragioni morali non sono ancora comparite nella mente umana; ma queste ragioni, come dicevamo, rendono la persona morale, ma non la costituiscono nel suo essere di persona.

CAPITOLO X.

DEL PREZZO MORALE DELLE AZIONI.

Il bene o il male morale di un'azione è ciò che costituisce il prezzo morale delle azioni; cioè tanto vale l'azione, quanto ha in sè di bene morale, e tanto disvale, quanto ha in sè di male morale.

Abbiamo detto, che il bene morale consiste nell'adesione della volontà alla legge, ossia nel volere il bene secondo l'ordine oggettivo degli esseri; all'incontro il male morale consiste nella disarmonia fra la volontà e la legge, ossia nel non volere il bene secondo l'ordine oggettivo degli esseri da noi conosciuto.

La volontà che aderisce agli esseri secondo il loro ordine oggettivo, partecipa dell'entità a cui aderisce così pienamente come l'ordine oggettivo esige, e però mirabilmente si nobilita (1).

All'incontro la volontà che ricusa di aderire all'ordine oggettivo degli esseri da lei conosciuto, si priva di quel bene, e in tal modo si deforma.

E convien riflettere, che questa bellezza e dignità della volontà buona, e questa deformità e vilezza della cattiva, è, può dirsi, infinita; perocchè l'essere nell'ordine suo, di cui la prima s'adorna, ha del bene infinito, e il contrariare a quest'essere ha del male infinito (2).

---

(1) San Tommaso spiega quest' aumento di bene che acquista l'uomo coll'aderire alla legge, mostrando appunto che con questa adesione egli partecipa più abbondantemente dell'*essere* « Il bene e il male delle azioni « è quel medesimo delle cose, perocchè ciascuna cosa produce un'azione « tale quale è la cosa stessa. Ora nelle cose, checchessia tanto di bene « ha, quanto ha di essere, perocchè l'essere e il bene si convertono (si « pigliano l'un per l'altro). — Laonde in quanto ad un' azione manca di « quella pienezza di essere che le si dee (come sarebbe quella quantità, « o quel luogo che la ragione le assegna), in tanto ella si parte dall'esser « buona, e mala si chiama » (*S.* I. II, XVIII, 1).

(2) Questa ragione dell'altissimo prezzo delle azioni morali buone è toccata da s. Tommaso in quelle parole: *Malum poenae privat bonum creaturae. — Malum vero culpae opponitur proprie bono increato. — Sic igitur patet, quod culpa habet plus de ratione mali quam poena.* S. I, XLVIII, VI.

E questo sì gran bene e sì gran male, che è il morale, va a fregiare o sfregiar di sè il principio volitivo e personale che lo produce; a differenza di ogni altro bene e di ogni altro male che s'aggiunga all'uomo, e non dipenda dalla sua volontà, il quale non rende cattiva o buona la volontà e la persona dell' uomo, benchè possa giovare la sua natura o nuocerle (1).

Finalmente, ove la volontà s'attenga all'ordine oggettivo degli enti, e così si faccia buona, ella s'innalza alle cose eterne, giacchè l'ordine degli enti è eterno; e da tanta altezza domina sublime su tutte le temporali cose; fatto suo trono dell'oggetto, ella domina sullo stesso soggetto, su di sè stessa, sulla propria natura, e perciò coll'aderire all'oggetto, ella vi attigne una nuova e divina potenza, trova nell' oggetto stesso ond'attignere un' attività più sublime, e così il principio personale si rialza quasi direi di luogo, giacchè il principio personale è quell' attività suprema che si manifesta nelle azioni volontarie.

Ben è vero, che vi ha una specie di bene nello stesso male, un bene degno del demonio. Voglio dire quella cotal gioja infernale che lo spirito intelligente trova nel far uso della propria libertà, nel poterne far uso a dispetto di qualsivoglia ostacolo, a dispetto della natura delle cose, a dispetto della legge, a dispetto del Creatore (2). Lo spirito intelligente può provare in una ribellione di tal fatta all'essere, al bene oggettivo, un sentimento di attività orgogliosa, una fidanza pazza e credula di sfidar tutto, di bravare lo stesso infinito, di sollevarsi sopra ogni potenza, sopra Dio. Vi abbia pure in questo

---

(1) Questa ragione viene da s. Tommaso espressa così: *Cum bonum simpliciter consistat in actu et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcunque rerum habitarum, bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, et ex mala malus. — Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas: perfectius habet rationem mali culpa quam poena.* S. I, XLVIII, VI.

(2) Intendasi se il Creatore lo conserva, e gliel permette.

misero esercizio della propria libertà qualche senso umano di potenza, qualche forma mostruosa di grandezza; lo sperimentare questa specie di tripudio micidiale dell'anima, sia pur un cotal bene. Non è per questo men vero, ch'esso è tutt'al più un bene che non compensa l'infinito male che l'accompagna: non è men vero, che la persona non è fatta buona da quel bene della natura, ma neramente rea. E pure il fascino di quel bene non sedusse solamente Lucifero: al pazzo desiderio di sperimentare il dolce d'uno sfrenato esercizio di libertà si dee ricorrere per ispiegare molti fatti che presenta l'umanità, e principalmente quel furore onde si cerca, si persegue una qualsiasi libertà, la libertà sotto tutte le forme, d'ogni specie, toltile dattorno tutti i limiti. Questa informe libertà della natura umana è finalmente la schiavitù più opprimente dell'umana persona.

CAPITOLO XI.

DELL' IMPUTABILITA' DELLE AZIONI.

ARTICOLO I.

DIFFERENZA FRA CIÒ CHE È *MORALE* E CIÒ CHE È *IMPUTABILE*.

L'imputabilità, pigliata nel senso in cui noi qui la pigliamo, appartiene alle azioni morali.

Imputarsi un'azione vuol dire attribuirsi quell'azione all'agente che la produsse, come a sua causa.

L'agente morale, come abbiamo veduto, è il principio volitivo e personale; perocchè la volontà è la causa delle azioni o conformi o difformi dalla legge. Conviene però riflettersi, che la volontà opera in due maniere, o con movimento spontaneo, o anche con movimento libero.

Nell'uno e nell'altro caso vi può esser bene e male morale; perocchè le condizioni richieste acciocchè vi sia bene morale, come abbiamo veduto nel precedente capitolo, non sono altro che due, 1.° che vi sia una legge morale conosciuta dalla volontà, 2.° che vi sia una volontà che conosce la legge e che

le aderisce. Il contrario si dica del male morale. Non si domanda dunque all'esistenza del bene e del male morale un'attività libera, ma solo si domanda un'attività volontaria.

Questa dottrina sull'essenza del bene e del male morale pienamente s'accorda ai dogmi del cristianesimo, ed anzi può dirsi che il solo cristianesimo ce la fece conoscere.

E di vero, il cristianesimo c'insegnò che nell'uomo v'ha un male morale anteriore all'esercizio della sua libertà, il quale perciò non può consistere che in una virtuale avversione dalla legge e da Dio. Insegnò pure, che nel bambino rigenerato col battesimo, in cui fu tolto il peccato originale dall'infusione della grazia del Salvatore, vi ha un bene morale anteriore all'esercizio della sua libertà, e indipendentemente da questo esercizio.

Ora, se vi ha bene e male morale ogni qualvolta la volontà è bene o male disposta in relazion della legge, dovrà egli dirsi altresì, che ogni bene ed ogni mal morale sia imputabile alla persona nella quale esso esiste? Dico « alla persona nella quale esso esiste», perocchè egli è fuori di dubbio, che il peccato che vien trasmesso di padre in figlio all'umana progenie, è *imputabile* relativamente alla volontà del primo padre che ne fu libera causa, come pure egli è fuori di dubbio, che il bene morale dell'uom battezzato si dee imputare a' meriti del Redentore. Si domanda dunque, per dirlo di nuovo, « se il bene e il mal morale che trovasi in una persona che non è causa libera del medesimo, debba imputarsi alla persona stessa ».

E per avvicinarci a rispondere a sì forte questione, in primo luogo siamo costretti di concedere, che quel bene e quel male che giustamente si può dir *naturale*, con pari giustezza si debba dir *personale;* perocchè affetta veramente la persona, affetta il principio supremo, il principio oggettivo, la volontà.

Ma altro è ch'egli si possa dir *personale*, ed altro è che egli sia veramente *imputabile* alla persona singolare in cui si trova.

Convien dunque, quanto alla questione dell'imputabilità, riprendere la definizione che n'abbiam data.

Noi abbiam detto, che imputare un'azione morale vuol dire attribuirla alla causa che la produsse.

Deesi dunque vedere se la volontà o la persona si possa dir veramente causa di un'azione ch'ella è necessitata di fare.

A tal fine consideriamo gli elementi onde risulta quella forza che necessariamente produce nella volontà e nella persona il bene ed il male morale necessario di cui parliamo. Noi non abbiamo che a richiamarci quelle cose che abbiamo già prima ragionate intorno ai moventi ed alle leggi secondo le quali la volontà si muove.

Acciocchè la volontà si muova e pieghi necessariamente verso il male o verso il bene morale, primieramente ella dee essere sollecitata da qualche istinto o buono o cattivo.

Ma le sollecitazioni degli istinti, sieno quanto si voglia veementi, non sono mai una causa piena e necessitante la volontà.

La causa si fa piena colla cedevolezza e col consenso della volontà stessa agl'inviti dell'istinto.

Ma questo cedere e questo consentire della volontà non è libero, il che sarebbe contro l'ipotesi, ma spontaneo.

Dunque egli nasce in virtù delle leggi naturali della spontaneità, leggi che abbiamo di sopra dichiarate.

Raccogliamo: gli elementi di quella forza onde la volontà viene necessariamente determinata sono due, 1.° gl'inviti degl'istinti, 2.° le leggi della spontaneità.

Ora chi ben considera questi due elementi, vede che rispetto ad entrambi la volontà e la persona è passiva e non attiva.

La volontà e la persona è passiva rispetto al primo dei due elementi buono o cattivo: egli è evidente; perocchè l'istinto che sollecita la volontà è cosa straniera dalla volontà stessa, che esercita sopra di essa la sua influenza.

Quanto poi al secondo elemento, alle leggi della spontaneità, queste procedono dalla stessa natura onde la volontà è costituita: elle son dunque immutabili, nè di esse è causa la volontà, ma l'autore della volontà e della natura. La volontà dunque non ha in sua mano queste leggi, non può che riceverne l'imperio, non può che sottomettervisi ed ubbidir loro Ella è dunque di nuovo passiva, pienamente passiva anco rispetto a queste leggi che le sono indeclinabilmente imposte (1).

(1) Gli antichi distinsero due maniere di operare della volontà, chia-

La volontà dunque è passiva relativamente a tutti e due quegli elementi che costituiscono la causa piena del bene e del male morale necessario. Ella non è dunque la causa del bene e del male necessario. Non può dunque questo male o questo bene necessario esser imputato alla volontà ed alla persona; perocchè imputare un'azione, come abbiam detto, non è se non attribuirla alla causa da cui quell'azione procede (1).

Or poi, sebbene la volontà e la persona non sia prima causa del bene e del male morale necessario, e però non glielo si possa imputare, niente tuttavia impedisce che un tal bene e un tal male si possa dire e sia veramente *personale;* perocchè, come abbiamo di sopra veduto, la volontà e la persona può essere *soggetto* non meno di azioni che di passioni, può essere in istato di passività e di attività; ma non può esser *causa* del bene e del male morale, se non a condizione ch'ella sia attiva, nè può essere attiva quanto richiedesi ad esser causa, se non è libera (2). L'imputabilità dunque è una conseguenza della libertà; e la libertà (bilaterale) non è ciò che costituisce semplicemente la persona umana, ma è ciò che costituisce una persona veramente attiva, che le aggiunge l'eccelsa qualità di causa.

ARTICOLO II.

DIFFERENZA FRA UNA VOLONTA' DELIBERATA PRIMAMENTE AL BENE, E UNA VOLONTA' NECESSITATA AL BENE.

Dichiariamo ancor meglio il concetto di una volontà che viene *necessitata* al bene.

Acciocchè una volontà possa essere veramente necessitata al bene, egli è bisogno supporre che i moventi che la determinano sieno maggiori delle forze che ella può loro opporre.

---

marono la prima *voluntas ut natura*, la seconda *voluntas ut ratio*. San Giovanni di Damasco alla prima dà il nome di θέλησις, e alla seconda dà il nome di βούλησις (Lib. II). Vedi s. Tommaso, *S.* III, XVIII, III.

(1) Si noti attentamente, che la volontà non può dirsi semplicemente causa di un'azione, se non è la *causa prima*, e non determinata da un'altra causa precedente: dee esser la causa della determinazione, dell'elezione fra le volizioni contrarie.

(2) Cap. IX, art. II, § 2.

Laonde una volontà necessitata trae seco il concetto di una volontà più debole delle forze necessitanti.

Questa debolezza relativa alle forze necessitanti può nascere da diverse circostanze, che noi abbiamo altrove enumerate (1).

Una di queste circostanze si è lo sviluppo ancora limitato dell'intendimento; perocchè la volontà è sempre limitata a que' beni che le presenta l'intendimento o il senso. Laonde se un solo bene le fosse presentato, attalchè ella non potesse far confronto di lui con altro bene, necessariamente sarebbe verso quel bene determinata, per una delle leggi della spontaneità che la piega naturalmente al bene. Se le fossero presentati solamente de' beni soggettivi, ella sarebbe ancora necessitata a determinarsi pel maggiore di essi, e ciò per un'altra legge della spontaneità che la chiama al maggior bene.

Solo quando le si presenta il bene oggettivo in confronto col soggettivo, ella viene francata dalle leggi della spontaneità, e diventa libera.

Ma anche in questo stato di sviluppo intellettuale, ella può esser di nuovo necessitata da un'altra circostanza.

Se il bene soggettivo che a sè la invita, la solletichi con tant'impeto, che le tolga il tempo di riflettere, in questo caso la sua debolezza nasce da tardità di riflessione.

Una terza circostanza, che la rende comparativamente debole, si è la forza dell'istinto e dell'allettamento del bene, che eccede la sua forza.

In tutti questi tre casi, in cui la volontà o non conosce ancora il bene oggettivo, o è troppo lenta a riflettervi, o è intrinsecamente debole alle suggestioni del bene soggettivo, vi ha un difetto o limitazione nell'umana persona.

Il bene oggettivo non necessita mai, considerato come un'idea; ma il bene assoluto, Dio, ove si comunichi pienamente, determina necessariamente la volontà, come avviene ne' celesti comprensori. Questa determinazione necessaria della volontà non suppone alcun difetto nella persona necessitata, che viene in pari tempo sublimata per tale comunicazione della divina natura.

---

(1) L. III, c. X.

Che se voglia considerarsi la cosa sotto tutti i suoi aspetti, potrà altresì concepirsi il caso, che Iddio renda dipendente dalla volontà di un essere l'attuale visione di lui.

In tal caso Iddio, sempre congiunto con un tal ente, potrebb'essere rimirato o no dall'ente; e sebbene quest'ente mirando attualmente Iddio non potesse a meno di amarlo soprammodo, tuttavia rimarrebbe in sua balía il mettersi o no in questo stato di necessità.

Laonde non involge contraddizione, che vi avesse una persona la quale fosse libera o non libera a suo piacere, massime nel primo istante di sua esistenza.

Potrebbe una tal persona nel primo istante di sua esistenza determinarsi liberamente al bene, cioè determinarsi a fare il voler di Dio, e per fare lo stesso voler di Dio non concedere o concedere a sè stessa più o meno della vista di Dio che le è presente: potenza che non sarebbe poi che un dono gratuito di Dio medesimo.

In tal caso questa persona, quantunque determinata sempre al bene in virtù della prima ed assoluta determinazione in essa permanente, non potrebbe però dirsi ch'ella fosse necessitata; anzi tutto dipenderebbe ciò ch'ella facesse, da un atto della sua sapiente, potentissima e liberissima volontà.

ARTICOLO III.

IN QUANTI MODI LA VOLONTA' E LA PERSONA POSSA ESSER CAUSA A CUI S'IMPUTI IL BENE ED IL MALE MORALE.

Alla volontà o alla persona non può essere imputato un bene o un male morale, se ella non è *causa* di questo bene e di questo male morale.

La volontà o la persona non può dirsi propriamente causa di un'azione se non è libera, se l'azione non dipende da lei, se ella non è veramente attiva, ma solo passiva.

Ella è passiva e non attiva se il suo agire dipende da un agente prevalente sopra di lei, se ella non è l'agente primo da cui dipenda l'esistenza della causa prossima dell'azione.

Tutti gli altri elementi adunque i quali entrano a costituire la causa piena e prossima dell'azione debbono dipendere

dalla volontà: questo è ciò che si richiede acciocchè il bene o il male le sia imputabile.

Ma questa *dipendenza* può esser di diverse maniere: indi i diversi modi ne' quali la volontà e la persona può esser causa del bene e male morale, e questo le può essere imputato.

E primieramente, i principj attivi inferiori, gl'istinti, talora operano al tutto da sè indipendentemente dalla libera volontà, come avviene nel sonno, e nella mania; e perciò la volontà in questi fatti non è il primo elemento costituente la causa di essi; di che non le possono essere imputati. La volontà e la persona in tali avvenimenti sono passive: questi son cose che avvengono in noi senza di noi: mirabile fenomeno, non molto considerato dalla filosofia antica, ma discopertoci dal cristianesimo, che chiamò l'attenzione degli uomini ad un fatto sì certo in pari tempo e sì profondo.

Pur talora, sebbene la volontà non intervenga positivamente nelle operazioni degli istinti, ella può intervenire come spettatrice, come chi assiste ad una rappresentazione che gli si giuoca dinanzi sopra una scena. E in ciò può tenere due condizioni, cioè in primo luogo può trovarsi così sfibrata d'ogni valore, che tutta l'attività sua si esaurisca nel semplice riguardare, quasi stupida, senza poter nè consentire nè sconsentire alla rappresentazione. Se questo stato di spettatrice inerte non le è venuto da lei stessa, ella non può dirsi causa di ciò che opera in sua presenza il subito e prepotente istinto.

Può ancora la volontà trovarsi in altra condizione, quella di poter portare un giudizio, e riprendere o approvare le operazioni istintive. E trovandosi allor fornita di un tal grado di attività, ella è obbligata di riprendere quelle cose che disconvengono; perocchè ella è obbligata a tener la signoria di tutto ciò che accade nell'umano individuo, nè può starsene indifferente, almen senza qualche difetto.

Che se poi ella consente all'operare disordinato dell'istinto approvandolo, benchè ella non vi ponga della sua forza, e non lo inciti positivamente ad operare, ma il lasci andare a sua posta, già con questo si fa rea del dato consenso.

Che se le forze della volontà non si stendano più là che

a disapprovare ciò che fa l'istinto, senza potervisi opporre, ella non è obbligata a più.

Lo stato però della volontà può essere anco tale, che ella sia bastevolmente forte non solo a disapprovare i disordinati movimenti degli istinti, ma ben anco a combatterli. In questo caso il suo potere s'estende a degli atti imperati, mentre nel precedente non s'estendeva che a degli atti eliciti.

Quando la volontà trova delle forze in sè stessa da poter contrapporre a quelle dell'istinto che insorge indipendente, allora nasce la lotta fra l'istinto e la volontà.

Se la volontà vi adopera tutte le sue forze, e nullameno non le bastano a soggiogare di primo tratto l'istinto, l'effetto dee ascriversi all'istinto, non punto alla volontà.

Che se la volontà stessa viene sedotta dall'istinto, ed ella opera secondo le leggi della spontaneità, conviene applicare a questo caso le teorie di sopra da noi poste, e vedere se rimaneva alla volontà, libertà da resistere, o se dovea necessariamente piegarsi, come pare che avvenga in certi primi movimenti, ne' quali la volontà può dirsi una potenza *razionale*, ma non *morale*, come quella che non riflette in quell'atto alla legge (1).

Che se poi la volontà è attiva positivamente, ed è quella che dà l'impulso all'istinto, ella è manifestamente causa di tutti gli effetti che da quel primo impulso procedono, e che da lei furono intesi, o preveduti.

Le azioni che sono imputabili alla *volontà*, non è dubbio che sono imputabili anche alla *persona*.

Laonde appar vero quello che altrove fu detto, cioè, che fra la volontà e i principj attivi subordinati a lei si possono distinguere tre relazioni, 1.ª di diversità, quando i principj subordinati operano senza il minimo intervento della volontà, 2.ª di opposizione, quando vi ha lotta tra i principj subordi-

---

(1) Si avverta bene, che non tutti i subiti moti sono meramente *animali*, ma che ve n'hanno che sono umani, cioè *razionali*. Tali sono tutti quelli che vengono cagionati in noi da una notizia o apprensione intellettiva d'una cosa, come sarebbe da un pericolo imminente, e dalla notizia d'una disavventura avvenuta.

nati e la volontà, 3.ª di concordia, quando i principj subordinati operano in armonia colla volontà (1).

Ne' primi due casi vi ha divisione fra la persona e la natura; perocchè ciò che operano i principj inferiori o all'insaputa della volontà, o in opposizione alla volontà, non può dirsi *personale*.

All'incontro quando tutti i principj attivi raccolti sotto l'impero della volontà vanno d'accordo, allora vi ha nell'uomo una perfetta unità personale, e tutte le operazioni, anche quelle che immediatamente procedono da' più bassi fra' principj attivi, debbono giustamente appellarsi *personali* (2).

ARTICOLO IV.

DIFFERENZA FRA CIÒ CHE È *BENE MORALE*, E CIÒ CHE È *LODEVOLE*.

Da tutto quello che abbiamo fin qui ragionato apparisce, doversi distinguere ciò che è semplicemente bene *morale*, da ciò che è *imputabile*.

Imputabile ad una volontà e ad una persona è quel bene morale di cui ella è causa.

---

(1) L. III, c. XI, art, II, § 1.

(2) Come le operazioni de' principj attivi inferiori alla volontà diventano *imputabili* quando è la volontà quella che li produce o dirige come causa prima e determinante, così quelle operazioni per sè cieche e istintive si sogliono dagli antichi chiamar *volontarie* e *razionali* quando si considerano nella subordinazione loro naturale alla volontà ed alla ragione. Questa osservazione servirà a indicare il modo, onde si debbono intendere certe maniere di dire degli scrittori, colle quali sembrano a primo aspetto, che confondano l'*istinto* animale colla *volontà* e colla *ragione*, e che perciò dieno anco a' bruti queste potenze, che non sono proprie se non dell'uomo. S. Tommaso se ne dichiara espressamente, e difende anco Aristotele, che talor dà nome di ragione e di volontà al senso animale e all'istinto. *Sciendum est*, dice, *quod sensualitas, sive sensualis appetitus, INQUANTUM EST NATUS OBEDIRE RATIONI, dicitur rationalis per participationem, ut patet per philosophum* 1.° *Eth. (c. ultimo). Et quia voluntas est in ratione, — pari ratione potest dici quod sensualitas sit VOLUNTAS PER PARTICIPATIONEM.* S. III, XVIII, II. E di nuovo: *Operationes animae sensitivae sunt aliqualiter obedientes rationi, et ideo sunt aliqualiter rationales et humanae inquantum scilicet obediunt rationi.* S. III, XIX, II.

Ora quel bene morale che è imputabile ad una volontà e ad una persona come sua causa, è ciò che è *lodevole*, cioè a dire, è ciò per cagion di che si può lodare la persona.

La *lode* adunque non può darsi propriamente a cosa alcuna, se non ad una volontà e ad una persona: la lode è essenzialmente personale.

Di più, la lode non può darsi ad una volontà e ad una persona, se non pel titolo di un bene morale di cui ella è causa: la lode dunque è essenzialmente *morale*.

Sono adunque improprie tutte quelle lodi che si attribuiscono alle *cose* e non alle *persone;* e sono improprie ed ingiuste tutte quelle lodi che si attribuiscono alle persone per titoli diversi da quest'unico, di esser elle autrici e cause del bene morale.

ARTICOLO V.

DIFFERENZA FRA IL *PECCATO* E LA *COLPA*.

Allo stesso modo poi come il bene morale s'imputa a *lode* alla persona che ne fu causa, così il male morale s'imputa a *biasimo* alla persona che pure ne fu causa.

Or questo costituisce la differenza fra il *peccato* e la *colpa*.

Qualsivoglia male morale suol chiamarsi peccato: ma quando questo male morale viene imputato a una persona, allora piglia il nome di colpa.

« Come la nozione di *male*, dice s. Tommaso, è più estesa « che quella di *peccato*, così la nozione di *peccato* è più estesa « che quella di *colpa*. Imperciocchè un atto si dice colpevole « o lodevole per questo, che viene imputato a chi lo fa: giac- « chè lodare e incolpare non vuol dir altro, se non imputare « ad alcuno la bontà o la malizia della sua azione, ed allora « l'atto s'imputa a chi lo fa, quando quell'atto è in poter suo « per cotal modo, ch'egli abbia la signoria del suo atto: il « che s'avvera in tutti gli atti volontarj (1): poichè per la vo-

(1) Parla il santo Dottore d'una volontà nello stato di libertà, come mostra il contesto; perocchè solo in questo stato della volontà sua, l'uomo ha signoria di poter fare o intralasciare una azione.

« lontà l'uomo ha la signoria della sua azione. — Laonde « rimane che il bene e il male ne' soli atti volontarj » (liberi) (1) « ha ragione di lode e di colpa, e in questi atti per- « ciò il male, il peccato e la colpa sono una cosa medesima » (2).

Quindi il santo Dottore altrove insegna, che non può un peccato essere imputato a colpa mortale, se non a condizione che v'abbia non semplicemente la volontà, ma una volontà deliberante: ed ecco le sue parole: « Il peccato mortale consi- « ste nell'avversione dall'ultimo fine, che è Dio. La quale av- « versione appartiene alla ragione deliberante, a cui spetta « ordinare le cose al fine. Solo può accadere che l'inclinazione « dell'anima in alcun che contrario all'ultimo fine non sia « peccato mortale per questa ragione, che la *ragione delibe-* « *rante* non abbia spazio da accorrere e provvedere, siccome « avviene ne' moti subiti » (3).

---

(1) È costume del santo Dottore chiamare *volontà*, o *atti volontarj* semplicemente quelli, ch'egli intende dovere esser *liberi*. Questa maniera di esprimersi, che può cagionare confusione a' poco accorti lettori (e l'ha cagionata, anzi ha cagionato ancora questioni gravissime fra i teologi), si mostra fino dal primo articolo della seconda parte della Somma di s. Tommaso, che è come il fondamento di tutto il trattato morale che appresso succede: perciocchè in quel primo articolo ora dice *volontà* semplicemente, ora (come sinonimo) *volontà deliberata*. Ecco le sue parole. Dopo aver detto: *Illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem:* poco appresso per esprimere lo stesso concetto usa queste altre espressioni: *Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex VOLUNTATE DELIBERATA procedunt*. E non è già ch' egli non distingua chiaramente fra la *volontà* semplicemente, e la *volontà deliberata*; chè assai ben le distingue, attribuendo a questa seconda un atto diverso e suo proprio, cioè l'*elezione*, mentre l'atto della *volizione* più generale appartiene alla prima. Ma evidentemente apparisce esser mente del santo Dottore, che ove egli usa indifferentemente *volontà*, e *volontà deliberata*, il contesto sia quello che assegni e spieghi la significazione che ne' varj casi ricever debbono queste maniere di dire. Altrove egli dichiara espressamente, che come considera una potenza sola l'intelletto e la volontà, così pure riguarda come atti di una sola potenza la *volontà* e la *libertà*. *S.* III, XVIII, III et IV.

(2) *S.* I. II, XXI, II.

(3) *Peccatum mortale (scilicet quod imputatur ad culpam mortalem) — consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus. Quae quidem aversio*

ARTICOLO VI.

SE GLI ABITI SIENO IMPUTABILI.

L'Estio così scrive: « Quantunque presso gli uomini, che « veggono solo il di fuori, non trovi premio l'abito buono

---

pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere, quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere, quod contingit in subitis motibus (I. II, LXXVII, VIII). Si consideri bene, che qui non si tratta d'un'azione materiale; ma bensì d'un'azione formale, *inclinatio animae*; il che è quanto dire *inclinatio voluntatis*, perchè è la volontà che inclina l'anima, secondo la dottrina di s. Tommaso; e tuttavia non è più, che un peccato non imputabile a colpa mortale; e perchè? forse che manchi la volontà? no, che anzi non con altra potenza opera l'anima, secondo l'Angelico, come dicevamo, che colla volontà: è dunque perchè manca la libertà, *ratio deliberans*. Da questa dunque, e non dalla mera volontà, dipende l'imputabilità delle azioni a colpa. E questa libertà, secondo la maniera di esprimersi di s. Tommaso, è quella che rende *perfetto* il *volontario*, o sia che ha compitamente la ragione di volontario. Di che avviene, che s. Tommaso insegni, la lode o il vituperio non esser già annesso a qualunque atto volontario, ma a quello che ha di volontario la piena ragione: *Laus et vituperium (seu culpa) consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem* (S. I. II, VI, II, ad 3). E perchè le parole del santo Dottore si vogliono sanamente intendere, e dove s'intendano contro la sua mente se n'ha un senso torto e nocevole, perciò non sarà inutile ch'io anche aggiunga qui le parole che seguono a quest'ultimo passo, e ne dia spiegazione. Egli dunque viene tosto dopo a fissare in che stia la *perfetta volontarietà* dell'atto, e dice che allora essa vi è, quando il principio dell'atto è da dentro con una perfetta cognizione del fine: « la qual perfetta cognizione del fine s'ha allora che « non pure si apprese la cosa che è fine, ma ancora la ragione che ha « quella cosa di esser fine, e la proporzione che v'ha tra il fine e l'a« zione che al fine si ordina » (Ivi). Ora questa cognizione perfetta della proporzione fra il fine e l'azione non vi può essere, se l'uomo non conosce e non mette a confronto tanto l'azione quanto l'ommissione di essa col fine suo, sicchè vegga il bene del farla, e anche quello del non farla sì praticamente, che abbia tempo a deliberare ed a scegliere. Perocchè la sola cognizione speculativa del fine e de' mezzi l'hanno anco i celesti e gl'inferi, a' quali il santo toglie tuttavia ogni attitudine di meritare e di demeritare. Laonde si dee tener fermo, che l'uomo, ad acquistare, in senso proprio e stretto, lode o biasimo, non basta che abbia una cognizione, e una volontà qualsiasi; ma si esige una volontà, come la chiama il santo

« nascosto nell'anima, nè pena l'abito malo, ma le sole esterne « azioni buone o cattive; tuttavia presso Dio ricevono la loro « retribuzione come le azioni interne così anche gli abiti, i « quali sono quasi a dire de' continui atti interni » (1).

Qui conviene osservare, che non si parla degli abiti di altre potenze, ma solo di quelli della volontà, e di abiti morali.

Ora gli abiti morali buoni e cattivi, acciocchè possano essere imputati, debbono esser prodotti dalla volontà e dalla persona; conciossiachè questa è condizione a potersi imputare checchessia, l'esser la volontà o persona vera e prima causa di ciò che le s'imputa.

Ora la volontà o la persona non produce a sè medesima degli abiti morali buoni o cattivi, se non mediante degli atti ch'ella pone, i quali lasciano nell'anima una cotal qualità permanente, che la inclina al bene od al male, e la rende all'uno o all'altro propensa. Dunque l'imputabilità di questi abiti deesi propriamente riferire agli atti liberi che gli hanno prodotti; e di qui nacque quel principio de' Moralisti, che *habitibus homo nec meretur nec demeretur* (2).

Ma si debbono distinguere da questa maniera di abiti, che consistono solamente in una cotale inclinazione e facilità di

---

Dottore, *deliberante*, poichè egli dice: « Per questo avviene che l'uomo « sia signore degli atti suoi, che può far deliberazione di essi atti. Conciossiachè la volontà può *egualmente per l'uno e per l'altro de' due contrarj*, « quando la ragione deliberante ha risguardo a' due contrarj »: *Ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest* (*S.* I. II, VI, II, ad 2).

(1) *Quamvis igitur apud homines, qui ea sola vident quae foris apparent, praemium non habeat habitus bonus in mente latens, nec supplicium recipiat habitus malus, sed solae externae actiones vel bonae vel malae; apud Deum tamen, qui corda intuetur, sicut actiones internae, ita et habitus, qui sunt veluti CONTINUI QUIDAM ACTUS INTERNI, retributionem accipiunt.* In II, distinc. XXX, § 8.

(2) Laonde giustamente s. Tommaso considera gli abiti non tanto come meriti, quanto come *mezzi* da meritare: *Aliquo dicimur mereri dupliciter. Uno modo sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu: et hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva: et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.* S. I. II, LV, I, ad 3.

operare il bene ed il male, un'altra maniera di abiti, ai quali più propriamente spetta ciò che dice l'Estio, di aver natura di « certi cotali atti interiori continui ».

Questa maniera di abiti sono quelli che consistono in un proponimento fermo, che sta nel fondo dell'animo, di operare il bene od il male.

Questo proponimento fin a tanto che dura nell'uomo è veramente un atto continuo, di cui egli è continuamente autore e causa.

E perciò gli abiti di quest'ultima specie non sono solamente imputabili alla volontà e alla persona per gli atti primitivi co' quali cominciarono ad esistere; ma ben anco per sè stessi: conciossiachè la volontà potrebbe in ogni momento richiamarli e disfarli, e non facendolo, ella si rende ad ogni momento causa di essi.

CAPITOLO XII.

DELLA UNIONE DEL BENE MORALE E DEL BENE EUDEMONOLOGICO.

ARTICOLO I.

DELLA LEGGE ONTOLOGICA, CHE ESIGE CHE AL *BENE MORALE* DEBBA CONGIUNGERSI IL *BENE EUDEMONOLOGICO*.

Vi ha una legge eterna di giustizia, che splende a tutte le intelligenze, la quale decreta, che una volontà moralmente buona sia felice.

Questa legge è evidente, e un sentimento irresistibile la conferma in tutte le coscienze.

Ma la ragione di questa legge che non ammette eccezione è profonda, si nasconde ne' segreti dell'ontologia; ella esce dal seno dell'ente, è una di quelle leggi che costituiscono l'*ordine intrinseco dell'essere*, ch'è il primo fatto a cui si lega la catena di tutti i fatti.

Noi non vogliamo or sollevarci a queste sublimi regioni, non vogliamo investigare le profonde radici di quella legge che niuno disdice, niuno può disdire. Tuttavia noi metteremo

innanzi alcune osservazioni, che saranno sufficientissime, come noi crediamo, a pienamente giustificarla (1).

E primieramente, la persona che si conforma alla legge, che aderisce all'essere, e il pregia secondo il diritto, acquista dall'essere stesso, a cui si congiunge, un pregio singolare, come toccammo, una bellezza maravigliosa, la bellezza morale, quella bellezza che dalla virtù riflette nell'anima virtuosa, e che genera in chi la contempla un infinito amore. Egli è di questa bellezza spirituale che parlava Platone quando diceva, « che « se la virtù si rendesse visibile agli occhi corporei, mirabili « amori e desiderj di sè ecciterebbe ».

Ma l'amore, l'amor alto, razionale, appreziativo, posto alla bellezza della virtù e della persona virtuosa, trae seco un desiderare e un volere ogni bene alla persona, e rimosso da essa ogni male; sentimento che si suscita in ogni ente ragionevole in un coll'amore e colla stima.

La persona virtuosa adunque fregiata di celeste bellezza è degna di ogni amore, e il riscuote da tutte le intelligenze: dunque ella è anco degna di ogni bene, tutte le intelligenze gliel vogliono, gliel desiderano, tutte giudicano che a lei competa l'esser felice. Indi quel sentimento d'applauso, quell'approvazione involontaria che sorge in noi ogni qualvolta veggiamo prosperata la virtù: indi quel dolore, quell'angustioso disgusto, che rassomiglia fino talora alla disperazione, ove veggiamo il giusto misero, e il tristo baldanzeggiante in affluenti delizie.

Il *bene morale* adunque riscuote l'*amore* dell'intelligenza, e l'amore gli decreta il *bene eudemonologico*: il nesso d'unione di queste tre cose è intimo, e radicato nell'essenza delle cose.

Il qual nesso s'intenderà viammeglio, quando si consideri che tutti gli esseri intelligenti, che sono gli esseri che hanno ragion di fini, e ne' quali e fra' quali nasce il bene morale, sono ordinati a stimarsi per quel che sono scambievolmente ed amarsi, e colla cognizione e coll'amore comunicare sè stessi altrui mutuamente: e in questa comunicazione delle intelligenze fra

(1) Del nesso fra il *bene morale* e l'*eudemonologico* fu da me trattato nella *Storia comparativa de' Sistemi morali*, Cap. VIII, art. III, § 7, a cui rimetto il lettore.

loro, e in questo amore universale sta l'esser felice; che non è altro che un godere di tutta la pienezza dell'essere, pienezza che ha sede e consumazione nella prima intelligenza, nell'intelligenza infinita, in Dio. Ora l'essere virtuoso non è altro che il mettere insieme questa sua parte d'amore, non è che l'amare tutte le intelligenze, tutta l'entità, secondo l'ordine intrinseco dell'entità medesima. Il virtuoso adunque contribuisce, quant'è da sè, all'unione e alla comunicazione intima degli esseri fra loro, ed alla felicità di tutti. Egli è dunque giusto e conveniente, ch'egli partecipi da parte sua della beatitudine e della perfezione del tutto, di cui si fa autore, ricambiato dal tutto, a cui egli così aderisce, di amore, di comunione, di gaudio.

E ben si osservi, che queste ragioni, che spiegano e giustificano il nesso fra il *bene morale* e il bene *eudemonologico*, non risguardano solamente quel bene morale che è imputabile a una volontà o ad una persona; ma qualsivoglia bene morale; foss'anche un bene morale necessario, e non libero: perocchè l'amabilità e la bellezza del bene, e l'esser egli parte della comune felicità morale, è proprietà a lui intrinseca ed essenziale, senza considerazioni esteriori; nasce tutta dalla consensione della volontà colla legge, dalla conformazione della volontà e della persona all'eterno ordine dell'essere, di cui s'abbella l'anima che gli sta unita, e verso il quale ella quasi direbbesi si effonde.

ARTICOLO II.

DEL MERITO.

Che se non si consideri solamente il bene morale, ma di più la persona che n'è causa, cioè l'essere questo ben morale prodotto dalla libera volontà; allora ne nasce il *merito* (1).

Conciossiachè quel bene, come abbiamo detto, s'imputa alla volontà e alla persona; e perciò le nature intelligenti, che

(1) Innocenzo X condannò questa proposizione di Giansenio (n. 3) *Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.*

sono lo scopo del bene morale, non solo sono naturalmente e spontaneamente propense a comunicarsi e beare di sè quell' essere intelligente che loro si comunica, ma ben anco ad avere una vera *gratitudine* verso di quest' essere, siccome quello che liberamente è giusto e buono, cioè che le stima e le ama, e loro vuol comunicarsi, e a loro unirsi.

E questa cotale gratitudine, o corrispondenza di amore ad amore, è fondata in *giustizia*.

Perocchè colui che ama dà del suo, giacchè l' amore è libero, e proprio di chi lo dà.

Laonde è *giusto* che a chi dà amore sia restituito amore, e a chi desidera e vuol bene altrui, sia restituito bene; acciocchè egli tanto acquisti dell' altrui, quant' egli dà del suo.

Se dunque allorquando trattasi del solo bene morale, senza considerare la volontà libera che n' è la causa, ne viene che quel *bene morale* debba ricevere un compenso di *felicità* dall' istinto, quasi direi, degli esseri, e dalla legge costitutiva delle intelligenze; quando di più si pon mente alla *libertà*, che fu cagione del bene morale; allora si trova, che la *giustizia* stessa decreta la felicità dell' uomo virtuoso, nel che sta la nozione del *merito* di chi pratica la virtù.

E si noti, che il *merito* si fonda nella stima e nell' amore, cosa tutta interna; e non in opere meramente esteriori; perocchè è la stima e l' amore che procede direttamente dalla libertà.

Il perchè l' uomo virtuoso può acquistarsi merito di sua virtù, eziandio che questa non abbia portato esterior beneficio alle nature intelligenti; perocchè riman sempre l' amore, che anche solo, dimanda amore; e nell' amore stanno compresi tutti i beneficj possibili; conciossiachè amare altrui, è un medesimo che volergli tutto il suo bene, ed esser pronto di far per lui ogni sacrificio.

Di qui si trae la conseguenza, che anco gli atti di amore che terminano in Dio, hanno virtù di meritare da lui; in quanto che egli amato ed ottimo come egli è, non si sottrae, ma si dà e si comunica all' amatore, ed il paga d' un ricambio d' amore; che è tutto conveniente e conforme alla

natura intima dell' essere perfettissimo, dell'essere per essenza, qual egli è.

Verso le altre nature limitate, il virtuoso non solo può meritare colla stima interiore e coll' amore, ma ben anco cogli esterni benefici, ricadendo la virtù sua in loro vantaggio; e ciò s' avvera non meno se si considerano le nature intelligenti separate l'une dall' altre, che se si considerano in società unite e collegate fra loro.

Sotto questo aspetto principalmente s. Tommaso considerò la nozione del merito.

« La parola *merito* e *demerito*, dic' egli, esprime il rapporto « dell' azione colla retribuzione. Ora la retribuzione per titolo « di giustizia si dà a chi opera a vantaggio o a nocumento « altrui.

« E deesi considerare, che chi vive in società, è in certo « modo *parte* e *membro* di essa società. Sicchè l' operare in « pro o in danno d' alcuno della società, ridonda a pro o a « danno della società tutta intera: siccome chi ferisce una « mano, egli ha ferito di conseguente l' uomo. L' operar dun- « que a bene o a male d' una singolar persona ha *merito* o « *demerito* per doppia ragione. La prima, perchè gli è dovuta « retribuzione da quella persona che ha giovata od offesa, « l' altra, perchè gli è dovuta dall' intero collegio. E contrario, « a chi volge l'atto suo dirittamente al collegio, il collegio dee « primo retribuirlo e pagarnelo, e poi le parti singolari del « collegio ».

« Quando poi alcuno fa ciò che torna in vantaggio o in « danno di sè stesso, allora gli è parimente dovuta una re- « tribuzione, in quanto l' atto suo ricade in ben comune, pe- « rocchè anch' egli è parte del collegio: ma non gli è dovuta « la retribuzione in quanto quell' atto è bene di singolar per- « sona, perocchè questa persona è l' operante medesimo; se « non si vuol dire il contrario per certa similitudine, a quel « modo che dicesi avervi una giustizia verso sè stesso » (1).

---

(1) S. I. II, XXI, III.

ARTICOLO III.

DELLA RETRIBUZION.

La retribuzione è quel *premio* o quella *pena*, che viene data al *merito* della virtù o del vizio.

Laonde distinguasi quel bene o male eudemonologico che dal bene o mal morale vien chiamato dietro a sè quasi *natural conseguenza*, da quello cui esige il bene e il mal morale *imputabile*, perchè proveniente da una volontà libera. Questo secondo solamente merita propriamente l'appellazione di *premio* e di *pena*.

Che ogni bene ed ogni mal morale vada congiunto con un bene e con un male eudemonologico, questa è legge, come dicemmo, che esce dalla natura delle cose; ma che la persona la qual opera liberamente il bene sia premiata, e che la persona la qual opera liberamente il male sia punita, questa è legge di giustizia, legge che procede dalle eterne norme del giusto e dell'onesto.

Di qui conseguita, che nel primo caso è la *natura stessa* delle cose quella che felicita l'uom virtuoso; perocchè la natura delle cose (considerata in universale) è intrinsecamente ordinata; nè si esige che alcun *giudizio* intervenga a decretare ciò che si debba dare al virtuoso o al malvagio.

All'incontro nel secondo caso, trattandosi di applicare un premio e una pena secondo le norme della giustizia, si richiede e si suppone sempre che intervenga *un giudice;* perocchè le norme generali del giusto e dell'onesto debbono venir applicate alla volontà ed alla persona, cagione libera del bene e del male: da questa applicazione dee provenire un riconoscimento del merito o del demerito; dal riconoscimento del merito o del demerito, il decreto della retribuzione, l'applicazione del premio o della pena.

CONCLUSIONE

Ciò che fu ragionato in quest'Opera dimostra, che i moltiplici elementi, di cui risulta l'umana natura, formano insieme una perfetta unità. Tutto è connesso nell'uomo, tutto tendente ad un solo fine. La materia è investita dal sentimento animale, che tende a dominarla pienamente. Nel sentimento s'inizia e procede e s'acchiude l'istinto: l'unità dell'istinto costituisce l'individuo. Ma sopra l'animal sentimento sorge un principio maggiore, intuente l'essere ideale, destinato a dominare per intero il sentimento medesimo. Questo principio soggettivo si manifesta sotto le forme di ragione e di volontà: così esiste la persona. Egli è dominato alla sua volta da delle leggi ideologiche e fisiche, le quali sortono dall'ordine intrinseco dell'essere ideale e dell'essere reale. Le leggi che emanano dall'essere reale tengono una determinata relazione colle leggi che emanano dall'essere ideale; e di qui la moralità. La persona in virtù di questo rapporto divien morale, entra nella sfera di quelle cose che partecipano dell'infinito, che acquistano un infinito prezzo. Ma il principio soggettivo di cui parliamo non si lascia però dominare interamente da tali leggi, nè ne conserva necessariamente il naturale rapporto; ma o si sottrae alle stesse, o liberamente vi si sottomette: quindi una nuova forma di attività, la libertà. In quest'ultima forma sta il fastigio dell'umana natura. Poichè non basta che si consideri questa attività, sì elevata sopra tutte l'altre, in sè stessa; conviene meditarla nel suo atto, e ne' maravigliosi effetti di lui. Per quest'atto l'uomo *merita:* egli s'unisce di proprio moto a tutti gli enti, al fonte degli enti, gli ama tutti, e da tutti riscuote

amore, trasfonde in tutti sè stesso, e tutti si trasfondono in lui: rallarga allora i proprj suoi limiti, completa la sua natura angusta e deficiente: non fruisce più solo di sè, minima particella di essere, ma fruisce di tutta l'entità, e nel mare dell'essere essenziale trova e riceve la propria felicità: questo è il fine dell'uomo, l'altissimo fine della *persona*, e conseguentemente della *natura* umana: e questa comunicazione, questa società mutua degli enti è il fine dell' universo.

FINE.

INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUEST' OPERA

LUOGHI DELLA S. SCRITTURA.

Genes. II, 2, *pag.* 515. — II, 7, *p.* 209 *e* 506. — IV, 7, *p.* 434 *e* 463. — Levit. XVII, 14, *p.* 189. — Job XXXII, 8, *p.* 514. — Prov. XIII, 24, *p.* 460. — Jerem. XVII, 9-10, *p.* 474. — Matth. VII, 17-18, *p.* 474. — XI, 30, *p.* 374. — Joann. I, 13, *p.* 423. — II, 25, *p.* 474. — VIII, 32, *p.* 372 *e* 375. — Rom. V, 12, *p.* 513. — VI, 3, 14, 16, 17, 18, 20, *p.* 366 e 367. — VII, 14, *p.* 367. — VII, 18, *p.* 414. — I. Cor. VII, 37, *p.* 397. — XV, 22, *p.* 513. — I. Joann. IV, 20, *p.* 445.

A

Adelon, 46.
Agostino (S.), 145, 355, 362-364, 367-374, 401-402, 417, 437, 443, 452, 453, 472, 511-512, 513.
Alasia (Gius. Ant.), 349, 350.
Albino, 187, 223.
Alcuino, 472.
Ales (Aless. di), 512-513.
Ambrogio (S.), 463.
Anastasio Sinaita, 409.
Aniceride, 426.
Anselmo (S.) 374.
Araldi, 102.
Aristotele, 7, 19, 23, 26, 33, 39, 41, 150, 151, 316, 329, 478, 484, 488.
Arnobio, 398.
Atanasio (S.), 509-510.
Atkins, 231.
Averroès, 508.
Avicenna, 11.

B

Bacone, 52.
Bajo, 361.
Barbantini, 264, 265.
Barthez, 167, 306.
Bartoli, 386.
Basilio (S.), 487, 510, 514.
Baumes, 46.
Bautin, 231.
Bell (Carlo), 201.
Berkeley, 150, 478.
Bernardo (S.), 374, 414.
Bertrand, 242.
Beza, 367.
Biancini, 201.
Bichat, 44, 46, 57-63, 69, 70, 80, 140, 183, 187, 188, 190, 205, 241, 253.
Boërhaave, 46, 235.
Boezio, 398, 442, 480, 485.
Bogros, 190.
Boissier (Franc.), 256.
Bonald, 19.
Bonnet, 231, 478.
Bordeu, 167.
Breschet, 190.
Broussais, 146.
Brown, 34, 46, 52, 166, 236, 255.
Brugnatelli, 265.
Brunacci, 265.
Buffon, 32, 80, 229.

C

Cabanis, 32, 46, 296.
Caldani, 46.
Calvino, 361.
Campanella (Tommaso), 255, 478.
Canaveri, 256, 257.
Cardano, 402.
Cartesio, 68.
Cassiodoro, 438.
Catterina da Siena (S.), 409.
Cebete, 425.
Celso, 136.
Cesario d'Heisterbach, 438.

Chaptal, 46.
Cheselden, 295.
Cicerone, 6.
Cirillo Aless. (S.), 398, 463, 511.
Cl. Mauro Vittore, 438.
Clemente (S.), 397, 439.
Concilio Costant. III, 436.
Concilio di Trento, 443.
Condillac, 109, 494.
Configliacchi, 265.
Contarini (Nic.), 150, 302, 316.
Constant (Ben.), 446.
Cornelio a Lapide, 469.
Crevisano, 46.
Crizia, 189.
Crusca (Vocab. della), 32.
Cullen, 46,
Cuvier, 45, 46, 166, 187, 220, 241.

D

Damasceno (S. Gio.), 515, 534.
Darwin, 46, 92, 290.
Davy, 144.
De-la-Peyronie, 68.
De Maistre, 189.
De-Sauvages, 46.
Delio, prof. di Erlang, 56.
Della Torre, 190.
Denis, 201.
Digby, 68.
Dionisio Arcop. (S.), 513.
Dionisio Cartusiano (S.), 439.
Dobereiner, 244.
Dodoneo, 51.
Donné, 137.
Drelincourt, 68.
Du-Clos, 418.
Dumas, 46, 141.

E

Eadmero, 512.
Elvezio, 495.
Empedocle, 189,
Erhard, 46.
Ernesti (G. Aug.), 330.
Estio, 542-543, 544.

F

Fantoni, 231.
Ficino (Mars.), 329, 495.
Fichte, 317, 318.
Filastrio, 463.
Fontana (Felice), 61, 133, 141, 190, 223.
Forni, 191.
Foscolo, 495.
Frank (G. P.), 8.

G

Galeno, 189.
Gall, 145.
Gallini, 46, 179, 180.
Gaubio, 46.
Giansenio, 36, 546.
Gioja, 33, 495.
Girolamo (S.), 440.
Giustino (S.), 397, 464, 513.
Girtanner, 46.
Goodwing, 46.
Gregorio da Rimini, 413.
Gregorio Magno (S.) 470, 473.
Gregorio Naz. (S.), 510, 514-515.
Gregorio Niss. (S.), 398, 439, 442, 510, 515.
Gregorio XIII, 361,
Gregory, 46.
Grisostomo (S. Gio.), 510-511.

H

Hales, 191.
Haller (Alb.), 8, 56, 133, 186, 201, 229, 231, 237.
Hartley (D.), 231.
Heister, 8.
Hentschio (G. G.), 239.
Hoffmann, 46.
Huet, 478.
Hufeland, 46.
Humboldt, 46.
Hume, 495.

I

Ilario (S.), 398.
Innocenzo X, 546.
Ippocrate, 165, 231, 288.
Isidoro (S.), 436.

J

Jacopo di Vitri, 473.
Jamblico, 508.
Joubert, 258.

K

Kant, 46, 104, 165, 195, 277, 317, 318.

L

Laerzio (Diog.), 426.
Lamark, 46, 186.
Lancisi, 68.
Le-Cat, 68, 201, 223, 237.
Le Gallois, 189, 200.

Leibnizio, 56, 392, 402, 478.
Leone (S.), 372.
Leroy, 46.
Lettera a Leucippo, 472.
Linneo, 32, 49.
Locke, 112, 494.
Lowy (A. C.), 231.

M

Macrobio, 478.
Magendie, 182, 201.
Malpighi, 190.
Marco Eremita, 452.
Mariannini, — (Vedi aggiunta in fine.)
Martini (L.), 46, 225.
Marzari, 53.
Matteucci, 137, 228.
Medici, 236.
Mengs, 292.
Mens, 223.
Moion, 46.
Monro, 190.
Morgan, 46.

N

Naigeon, 478.
Needam, 53, 54.
Nemesio, 442.
Niceta di Chone, 442.

O

Oberrauch (P. Erc.), 375.
Omero, 189.

P

Paleologo (Emm.), 440.
Pallas, 49.
Paracelso, 167.
Petavio, 358.
Petrarca, 428.
Philippis, 201.
Pinnel, 224, 295, 304, 305, 311, 417, 418, 448, 455-458.
Pio V (S.), 361.
Planque, 231.
Platone, 7, 19, 21, 90, 329, 425, 426, 478, 495.
Plinio, 267.
Plutarco, 189, 329, 426.
Poliziano, 55.
Porfirio, 189.
Prospero (S.), 355, 472.
Protagora, 90.

R

Rabano Mauro, 436.
Radolfo Flaviac., 443.
Rameau, 292.
Ranzani, 45, 55.
Raspail, 190.
Reid, 8.
Richerand, 13, 46.
Rituale Romano, 201.
Roberti, 224.
Rolando, 184, 185, 190.
Romagnosi, 21.
Rosmini (Ant.), 1, 12, 14, 27, 31, 38, 39, 66, 90, 91, 97, 101, 114, 126, 129, 131, 132, 147, 153, 156, 159, 161, 178, 180, 186, 194, 197, 209, 225, 294, 295, 321, 328, 334, 337, 355, 375, 381, 389, 390, 421, 444, 452, 454, 460, 461, 472, 477, 483, 502, 545.
Rousseau, 426.
Ruffini (Paolo), 46.
Ruggeri, 418.

S

Sacchi (Giac.), 33.
Santarelli, 137, 138.
Scarpa, 61, 141.
Schenckio, 223.
Schmidt, 46.
Sementini, 46
Seneca, 313, 359, 426.
Serres, 201.
Smitt, 62.
Soemmering, 186.
Spallanzani, 49-50, 250.
Sprengel, 46, 258.
Spurzheim, 145.
Stahl, 8, 46, 167, 237, 256.
Stenone, 187.
Stoffella (G. B.), 223.
Sturz, 189.
Swammerdam, 51.

T

Teichmeyer, 68.
Teodoro Ancir., 398, 439.
Tertulliano, 189, 397, 398, 452.
Tissot, 56.
Toffoli (Ab.), 186.
Tommasini, 240, 257.
Tommaso (S.), 20, 23, 27, 40, 54, 151, 316, 325, 326, 328, 334, 336, 351, 352, 358, 360, 481, 483-486, 490, 503, 504, 508, 513, 517, 525, 529, 530, 534, 539, 540-543, 548.
Tournefort, 49.

U

Urbano VIII, 361.

V

Vaissière, 201.
Vallins, 231.
Vanhelmont, 167.
Ventura (P. Gioac.), 19, 209.
Venturi (G. B.), 73, 76, 93, 102-104, 292.
Verduc, 230.
Vicussens, 68, 187.
Volta, 137.
Vrignauld, 46.

W

Wepfer, 231.
Whytt (Roberto), 237.
Willis, 68, 231.
Wirey, 46.

Z

Zimmermann, 54, 56.

INDICE

INTRODUZIONE . . . . . facc. 1

POSTULATI.

Postulato I. *Si domanda come noto l' essere* . . . . . » 11
Corollarj . . . . . » 12
Postulato II. *Si domanda come data l' esperienza del sentimento di cui si ragiona* . . . . . » ivi
Osservazione . . . . . » 13
Corollarj . . . . . » ivi
Prima Definizione . . . . . » 14
Definizioni seconde . . . . . » 15
Definizioni terze . . . . . » ivi
Osservazione I. . . . . . » 17
Osservazione II. . . . . . » ivi
**** Del metodo secondo il quale procede il seguente Trattato* . . . » 18

LIBRO I.

DELL' UOMO.

Definizioni . . . . . » 19
CAPIT. I. *Osservazioni sulle più celebri definizioni dell' uomo* . . » ivi
CAPIT. II. *Osservazioni sulle due definizioni dell'uomo da noi proposte* » 24
Artic. I. *Prima definizione dell' uomo* . . . . . » ivi
Artic. II. *Seconda definizione dell' uomo* . . . . . » 26

LIBRO II.

DELL' ANIMALITÀ.

Definizioni . . . . . » 29
SEZIONE PRIMA. *Delle facoltà passive dell' animale* . . » 31
CAPIT. I. *Di una falsa maniera di definire l' animale* . . . . . » 32
CAPIT. II. *Della essenziale differenza fra il* principio senziente *e il* corpo » 34
CAPIT. III. *Della vita come qualità del corpo vivente, e della vita come qualità dell' anima sensitiva* . . . . . » 38
CAPIT. IV. *Della classificazione degli esseri della natura* . . . . » 47
CAPIT. V. *Della catena degli esseri* . . . . . » 53
CAPIT. VI. *Della distinzione delle due vite, organica e animale, stabilita da alcuni fisiologi* . . . . . » 55
CAPIT. VII. *Si dimostra che il principio senziente è inesteso* . . . » 63
Artic. I. *Prima dimostrazione della semplicità del principio senziente.*
§ 1. Esposizione della dimostrazione . . . . . » 64

§ 2. Corollario I. Sul giusto concetto che convien formarsi della semplicità dell' anima sensitiva . . . . . facc. 66
§ 3. Corollario II. Sulla sede dell' anima nel corpo . . . . . » 68
Artic. II. *Seconda dimostrazione della semplicità del principio senziente.*
§ 1. Esposizione della dimostrazione . . . . . » 69
§ 2. Obbiezione dileguata . . . . . » 74
§ 3. Legge che presiede al fatto arrecato in prova della semplicità dell' anima . . . . . » 77
§ 4. Dalla legge che presiede al fatto recato in prova della semplicità dell' anima si traggono altre dimostrazioni del medesimo vero . . » 81
§ 5. Continuazione . . . . . » ivi
§ 6. Sviluppamento maggiore delle dimostrazioni arrecate in questo articolo . . . . . » 84
Artic. III. *Terza dimostrazione della semplicità del principio senziente* » 89
Artic. IV. *Quarta dimostrazione della semplicità del principio senziente* » 95
CAPIT. VIII. *Delle leggi di rapporto fra il* principio senziente *e il* principio sensifero.
Artic. I. *Si dee diffidare delle idee comuni del corpo* . . . . . » 96
Artic. II. *Del primo sentimento che annunzia il corpo, cioè del sentimento fondamentale corporeo* . . . . . » 97
Artic. III. *Della seconda maniera di sentimenti corporei senza estensione figurata* . . . . . » 104
Artic. IV. *Della terza maniera di sentimenti corporei con estensione figurata.*
§ 1. L' estensione figurata non si conosce se non si percepiscono i limiti dell' estensione . . . . . » 107
§ 2. Non si percepiscono i limiti di un corpo, se non si percepisce qualche cosa di più di quel corpo . . . . . » 108
§ 3. Perchè nel sentimento fondamentale non si percepisca alcuna figura. » 109
§ 4. Principio secondo il quale si può determinare quali siano i sentimenti figurativi, e quali i non figurativi . . . . . » ivi
§ 5. Lo spazio sentito nel sentimento fondamentale è solido . . . » 110
§ 6. Lo spazio sentito ne' sentimenti figurativi è esteso solo in superficie » ivi
§ 7. Falsa via, onde Locke e la sua scuola compose l' idea di sostanza » 111
§ 8. Le sensazioni estese solo in superficie somministrano una nuova prova della semplicità del principio senziente . . . . . » 113
§ 9. L' anima non riferisce le sensazioni alle diverse parti del corpo, ma per lo contrario, le parti del corpo si manifestano e nascono all' anima mediante la sposizione e la figura delle sensazioni . . . » 114
Artic. V. *Delle leggi di rapporto fra la seconda e terza maniera di sentimenti col sentimento fondamentale.*
§ 1. Queste leggi di rapporto mostrano la sapienza del Creatore . . » 117
§ 2. La terza maniera di sentimenti, cioè i sentimenti *figurativi*, presentano delle superficie, le quali hanno una costante e armonica posizione tanto fra loro quanto col sentimento fondamentale . . . » 118
§ 3. Affine che le tre maniere di sentimenti corporei potessero legarsi fra loro in quel modo che si legano, era necessario che vi avesse nell' animale una *ritentiva* sensuale . . . . . » 122
§ 4. L' estensione del sentimento fondamentale venendo figurata mediante la sensazione superficiale, diventa origine delle idee de' corpi stranieri al nostro, e loro misura. Indi anco l' idea del corpo volgare » 123
§ 5. La posizione costante de' sentimenti *figurati* unita colla ritentiva sen-

suale e col movimento, somministra la percezione di grandezze indefinitamente ampie . . . . . facc. 124
Artic. VI. *Delle leggi di rapporto fra i sentimenti e il corpo nostro reale percepito extra-soggettivamente.*
§ 1. L'identica estensione superficiale che forma la sede de' sentimenti figurativi presenta un agente straniero al nostro sentimento fondamentale. Questa legge mirabile è quella che ci fa percepire, 1.° il corpo nostro e i corpi stranieri al nostro essere della medesima natura corporea; 2.° il corpo nostro percepito soggettivamente ed extra-soggettivamente identificarsi nella sua propria entità . . . . . » 128
§ 2. Del corpo nostro extra-soggettivo reale, e del corpo nostro extra-soggettivo volgare ed anatomico. L'influsso fisico si dà fra l'anima e il corpo extra-soggettivo reale . . . . . » 129
Artic. VII. *Delle leggi di rapporto fra il corpo soggettivo, e il corpo nostro extra-soggettivo volgare.*
§ 1. Error comune: che ad ogni mutazione nel corpo volgare corrisponda una mutazione di sentimento nel luogo stesso . . . . . » 132
§ 2. Le sperienze di Haller sulle parti sensitive ed irritabili doveano provare contro l'errore accennato: ma l'errore persevera anco dopo la scoperta di Haller . . . . . » 133
§ 3. Si combatte coll' argomento de' fatti l'errore o pregiudizio indicato » 134
§ 4. Legge singolare onde le superficie del corpo sono sedi speciali de' sentimenti . . . . . » 137
§ 5. Distinzione fra l'estensione, e la località de' sentimenti . . . » 138
§ 6. Distinzione fra la *località assoluta* de' sentimenti, e la loro *località relativa* alle parti del corpo . . . . . » 139
§ 7. Della parte fenomenale di alcune sensazioni in cui non si può accorgersi nè di *località* nè di *estensione* . . . . . » 142
§ 8. Le leggi di rapporto fra il corpo nostro soggettivo e il corpo volgare non danno nè possono dare una congiunzione di causa e di effetto » 144
§ 9. Corollario sulla cranologia e frenologia . . . . . » 145
CAPIT.° IX. *Come il* sensibile *si distingua dal principio* sensitivo *e dal principio* sensifero.
Artic. I. *Come un principio inesteso possa sentire l'esteso* . . . . » 146
Artic. II. *Come il* sensibile *sia distinto dal principio* sensitivo *e dal principio* sensifero . . . . . » 148
Artic. III. *In qual maniera si possa giustificare il senso comune di certe sue opinioni apparentemente erronee intorno al corpo* . . . . » 149
Artic. IV. *I filosofi non interpretarono giustamente certe opinioni del senso comune intorno a' corpi* . . . . . » 150
Artic. V. *Interpretazione delle opinioni nel senso comune fatta dagli scolastici* . . . . . » 151
Artic. VI. *Confutazione del pregiudizio de' sensisti, che un ente non possa inesistere nell' altro* . . . . . » 152
Artic. VII. *Conciliazione di questo capitolo col precedente* . . . . » 154
CAPIT. X. *Della materia* . . . . . » 156
CAPIT. XI. *Dell' intima unione del* senziente *col* sensibile . . . . » 159
CAPIT. XII. *Si dichiara maggiormente la definizione della vita* . . » 162
CAPIT. XIII. *Del principio della medicina* . . . . . » 165
CAPIT. XIV. *Altre questioni importanti che presenta a farsi il rapporto fra l' anima sensitiva e il corpo* . . . . . » 174

Artic. I. *Si propongono alcune delle più importanti questioni che presenta a farsi il rapporto fra l' anima sensitiva e il corpo* . facc. 174
Artic. II. *Cenni sulla prima questione: « Se il termine del sentimento sieno gli elementi primi de' corpi, o de' corpi organizzati »* . . » 178
Artic. III. *Cenni sulla seconda questione: « Se il termine del sentimento sieno molecole di prima, o di seconda organizzazione, o di una organizzazione più elevata »* . . . . . » 181
Artic. IV. *Cenni sulla terza questione: « Se il termine del sentimento sia un fluido, od un solido »* . . . . . » 186
Artic. V. *Cenni sulla quarta questione: « Se il termine del sentimento abbia bisogno di unità »* . . . . . » 192
Artic. VI. *Cenni sulla quinta questione: « Se il termine del sentimento sia in un movimento continuo »* . . . . . » 202
CAPIT. XV. *Pensieri sulla comunicazione della vita.*
Artic. I. *L'Animale è dato in natura, non si produce per accozzamento de' suoi elementi* . . . . . » 206
Artic. II. *Legge della conservazione dell' animale* . . . . . » 209
Artic. III. *Della nutrizione* . . . . . » 211
Artic. IV. *Dell' aumento dell' animale* . . . . . » 214
Artic. V. *Della generazione* . . . . . » ivi
Artic. VI. *Si scioglie la difficoltà, che la semplicità del principio senziente può eccitare nella mente contro l' esposta dottrina* . . . » 216
Artic. VII. *In che le nuove scoperte possono perfezionare la data definizione dell' animale* . . . . . » 219
CAPIT. XVI. *Della fantasia: descrizione di questa facoltà* . . . . » 221
CAPIT. XVII. *Della forza della fantasia ne' sogni* . . . . . » 225
CAPIT. XVIII. *Si continua a parlare della maniera di concepire l' immaginazione* . . . . . » 232

SEZIONE SECONDA. *Delle Facoltà attive dell' animale, o sia dell'* istinto.

CAPIT. I. *Delle due forze originarie dell' attività animale* . . . . » 233
CAPIT. II. *Relazione delle due forze originarie dell' animale coll' alterno movimento del sistema nervoso* . . . . . » 235
CAPIT. III. *Dell' istinto vitale* . . . . . » 236
CAPIT. IV. *Che l' istinto vitale opera nell' estensione* . . . . . » 238
CAPIT. V. *Doppio effetto dell' istinto vitale* . . . . . » 239
CAPIT. VI. *Come si susciti l'* istinto vitale . . . . . » 243
CAPIT. VII. *Come si susciti l'* istinto sensuale . . . . . » 245
CAPIT. VIII. *Della maniera di operare dell'* istinto vitale . . . . » 246
CAPIT. IX. *Della maniera di operare dell'* istinto sensuale . . . . » 249
CAPIT. X. *Come nascano dall' istinto vitale le* forze medicatrici della natura, *e dall' istinto sensuale le* forze perturbatrici . . . . » 255
CAPIT. XI. *Si riprendono a spiegare le operazioni dell' istinto sensuale.*
Artic. I. *Quali condizioni richiegga una spiegazione delle operazioni dell' istinto sensuale, acciocchè sia soddisfacente* . . . . . » 268
Artic. II. *Della causa in generale del movimento spontaneo animale* » 269
Artic. III. *Spiegazione della continuazione del movimento prodotto dall' istinto sensuale* . . . . . » 274
Artic. IV. *Spiegazione dell' ordine che si rinviene nei movimenti dell' istinto*

sensuale, onde volgarmente si crede che intervenga a formarli qualche lume di ragione . . . . . facc. 279
§ 1. Tre cause di ordine nelle operazioni dell' istinto sensuale . . » 280
§ 2. Prima causa di ordine ne' movimenti animali: l' ordine che si trova negli stimoli esterni che incitano l' animale al senso ed al moto » 281
§ 3. Seconda causa di ordine: l' armonia che si trova fra le diverse parti e forze del corpo . . . . . » 282
§ 4. Terza causa di ordine: la natura della attività spontanea dell' animale stesso . . . . . » 285
I. *Leggi dell' attività spontanea dell' anima provenienti dalla sua unione col corpo* . . . . . » ivi
II. *Leggi dell' attività spontanea dell' anima provenienti dall' inerzia* » 287
III. *Leggi dell' attività spontanea dell' animale provenienti dalla* forza unitiva *di cui è fornita* . . . . . » 293
Prima funzione *della forza unitiva dell' animale: congiungere insieme le sensazioni di varj sensi, e specialmente della vista e del tatto* . » 294
Seconda funzione *della forza unitiva: associare sensazioni ed immagini (legame di coesistenza fantastica)* . . . . . » 298
Funzione terza *della forza unitiva: fondere più sensazioni ed immagini in una affezione sola bene ordinata (legame di efficienza)* . . » 302
Quarta funzione *della forza unitiva: unire insieme i* sentimenti passivi *coi* sentimenti attivi *(legame d'intimo senso)* . . . . . » 306
§ 5. Riassunto: descrizione del nascimento del moto istintivo . . . » 309
§ 6. Spiegazione dell' istinto d'imitazione . . . . . » 312
§ 7. Come il *passivo* e l'*attivo* sieno uniti insieme strettissimamente nell' essenza dell' animale . . . . . » 314
CAPIT. XII. *Se sia vero che solamente l' azione, come pretende Fichte, produca in noi la credenza del mondo esterno* . . . . . » 317

LIBRO III.

DELLA SPIRITUALITA'

Definizioni . . . . . » 319
SEZIONE PRIMA. *Delle facoltà passive dell' intendimento umano* . . . . . » 321
CAPIT. I. *Dell' intelletto come elemento della natura umana, e fonte di tutte le potenze intellettive.*
Artic. I. *L'intelletto è un elemento della natura umana* . . . . . » ivi
Artic. II. *L'intelletto umano costituisce la differenza specifica fra l'uomo e l'altre intelligenze* . . . . . » 322
Artic. III. *Differenza fra l'elemento essenzialmente* sentito *nel sentimento animale, e l'elemento essenzialmente* inteso *nell'intendimento* . . » 323
Artic. IV. *Analogia fra il* principio senziente *nel sentimento animale, e il* principio intelligente *nell' intendimento* . . . . . » 324
CAPIT. II. *Dell' intelletto come potenza* . . . . . » 325
CAPIT. III. *Della ragione* . . . . . » 326
CAPIT. IV. *Due serie di potenze che procedono dall' intelletto, le* oggettive *e le* soggettive . . . . . » 330
Artic. I. *Facoltà* oggettive, *e facoltà* soggettive . . . . . » ivi

Artic. II. *Della condizione alla quale è possibile lo svolgimento delle potenze* oggettive *e* soggettive *nell'uomo, l'identità del principio sensitivo e intellettivo* . . . . . facc. 332
Artic. III. *Svolgimento delle potenze* oggettive *e delle* soggettive . . » 333
§ 1. Facoltà della percezione intellettiva . . . . . » 334
§ 2. Facoltà del senso intellettivo . . . . . » 335
§ 3. Facoltà della spontaneità intellettiva . . . . . » 336
§ 4. Volontà. — Atto elicito, ed atto imperato. — Facoltà della volizione affettiva . . . . . » 337
§ 5. Facoltà dell'astrazione. — Riflessione . . . . . » ivi
§ 6. Facoltà della volizione appreziativa. — Giudizj sul prezzo delle cose. — Istinto spirituale. — Decreti della volontà . . . . . » 338
§ 7. Facoltà dell'elezione. — Formazione delle opinioni sul prezzo delle cose . . . . . » 340
§ 8. Facoltà della forza pratica . . . . . » 341
§ 9. Sviluppo della elezione e della forza pratica . . . . . » 342
§ 10. Facoltà morale . . . . . » 345
§ 11. Elezione fra il bene soggettivo e il bene oggettivo. — Libertà . » 347

SEZIONE SECONDA. *Delle facoltà* attive *dell' intendimento umano* . . . . . » 349

CAPIT. I. *Dell' atto umano* . . . . . » ivi
CAPIT. II. *Dell' atto volontario* . . . . . » 350
CAPIT. III. *Dell' atto morale* . . . . . » 353
CAPIT. IV. *Dell' atto elettivo* . . . . . » 356
CAPIT. V. *Dell' atto libero* . . . . . » 357
CAPIT. VI. *Delle diverse maniere di libertà, che convengono alla volontà umana* . . . . . » 359
Artic. I. *Libertà da ogni violenza* . . . . . » ivi
Artic. II. *Libertà da ogni necessità* . . . . . » 360
Artic. III. *Libertà da ogni servitù* . . . . . » 364
Artic. IV. *Libertà da ogni peccato* . . . . . » 372
CAPIT. VII. *Della natura della libertà bilaterale* . . . . . » 375
CAPIT. VIII. *Della maniera onde opera la spontaneità della volontà.*
Artic. I. *Primissimi atti della volontà, ne' quali l' intelletto le presenta l'oggetto senza alcun giudizio sulla bontà del medesimo* . . . » 378
Artic. II. *Seconda specie di atti della volontà, ne' quali l' intelletto le presenta l' oggetto con un giudizio sulla bontà del medesimo in un modo generalissimo* . . . . . » 380
Artic. III. *Dell' impulso necessario a muovere le volizioni affettive di prima specie* . . . . . » 382
Artic. IV. *Dell'impulso necessario a muovere le volizioni affettive di seconda specie* . . . . . » 383
Artic. V. *Se, e come l'idea pura del bene possa essere efficace sulla volontà* . . . . . » 386
Artic. VI. *Come l'idea associata colle sperienze de' beni possa essere efficace sulla volontà* . . . . . » 388
Artic. VII. *Come la naturale collisione de' beni e de' mali soggettivi determini lo spontaneo moto della volontà.*
§ 1. Ogni bene opinato è oggetto della volontà . . . . . » 389
§ 2. Natural collisione fra i beni soggettivi, e preponderanza fra essi » 390

CAPIT. IX. *Questione metafisica sulla libertà* . . . . . fasc. 391
CAPIT. X. *Dell'ordine di subordinazione fra le diverse potenze dell'uomo* . . . . . » 398
CAPIT. XI. *De' limiti della libertà umana* . . . . . » 403
ARTIC. I. *Limiti della libertà per mancamento di elezione.*
§ 1. Primo limite: nascente dal mancare una ragion sufficiente, che susciti la spontaneità elettiva . . . . . » 405
§ 2. Secondo limite: la mancanza di due o più beni fra cui cada l'elezione . . . . . » 409
§ 3. Terzo limite: la sperienza d'un bene infinito . . . . . » 411
ARTIC. II. *Limiti della libertà per lo venir meno della* forza pratica . » 412
§ 1. Primo limite, posto dall'istinto animale . . . . . » 415
§ 2. Secondo limite, posto dall'istinto umano . . . . . » 422
§ 3. Cause della debolezza della volontà in lotta coll'istinto . . . » 424
I. *Gagliardia e superbia dell'istinto, prima naturale, e poscia cresciuta dallo sviluppo ed esercizio di esso* . . . . . » 425
II. *Debolezza della volontà contro all'istinto* . . . . . » 431
A. *Debolezza della volontà quanto all'atto elicito* . . . . . » 437
B. *Debolezza dell'atto imperato* . . . . . » 451
§ 4. Terzo limite, posto dal giudizio . . . . . » 453
II. *Se l'uomo possa esser necessariamente indotto ad un falso giudizio pratico-morale* . . . . . » 460
§ 5. Quarto limite, posto dalle opinioni . . . . . » 464
§ 6. Quinto limite, posto dalle *volizioni virtuali* e *abituali* . . . » 466

LIBRO IV.

DEL SOGGETTO UOMO.

Definizioni . . . . . » 475
CAPIT. I. *Del soggetto in generale.*
ARTIC. I. *La parola* soggetto *applicata a tutti gli enti anco insensitivi* » 476
ARTIC. II. *La parola* soggetto *applicata agli enti sensitivi* . . . . » 479
ARTIC. III. *La parola* soggetto *applicata agli enti sensitivi semplici* . » 480
ARTIC. IV. *Definizione del soggetto* . . . . . » 481
ARTIC. V. *Definizione di alcuni vocaboli che hanno affinità con quel di soggetto* . . . . . » 483
CAPIT. II. *Del soggetto meramente sensitivo* . . . . . » 487
CAPIT. III. *Del soggetto meramente intellettivo* . . . . . » 495
CAPIT. IV. *Del soggetto umano, e della generazione dell'Io* . . . » 499
CAPIT. V. *Cenni sulla generazione umana* . . . . . » 503
CAPIT. VI. *Della persona* . . . . . » 516
CAPIT. VII. *Della persona umana* . . . . . » 518
ARTIC. I. *Nesso fisico delle potenze colla umana persona* . . . . » 519
ARTIC. II. *Nesso morale* . . . . . » 522
CAPIT. VIII. *Del perfezionamento della persona, e del perfezionamento della natura* . . . . . » 523
CAPIT. IX. *Delle differenze che corrono fra ciò che è personale e ciò che è morale* . . . . . » 524
ARTIC. I. *Stretta relazione fra ciò che è personale, e ciò che è morale* » ivi

Artic. II. *Diversità di concetto fra ciò che è morale e ciò che è personale*
§ 1. Prima differenza . . . . . facc. 525
§ 2. Seconda differenza . . . . . » ivi
§ 3. Terza differenza . . . . . » 526
§ 4. Quarta differenza . . . . . » 528
CAPIT. X. *Del prezzo morale delle azioni* . . . . . » 529
CAPIT. XI. *Dell'imputabilità delle azioni.*
Artic. I. *Differenza fra ciò che è morale e ciò che è imputabile* . » 531
Artic. II. *Differenza fra una volontà deliberata primamente al bene, e una volontà necessitata al bene* . . . . . » 534
Artic. III. *Di quanti modi la volontà e la persona possa esser causa a cui s'imputi il bene ed il male morale* . . . . . » 536
Artic. IV. *Differenza fra ciò che è bene morale, e ciò che è lodevole* . . . . . » 539
Artic. V. *Differenza che passa fra il peccato e la colpa* . . . . » 540
Artic. VI. *Se gli abiti sieno imputabili* . . . . . » 542
CAPIT. XII. *Della unione del bene morale e del bene eudemonologico.*
Artic. I. *Della legge ontologica, che esige che al bene morale debba congiungersi il bene eudemonologico* . . . . . » 544
Artic. II. *Del merito* . . . . . » 546
Artic. III. *Della retribuzione* . . . . . » 549
CONCLUSIONE. . . . . » 551
Indice degli Autori . . . . . » 553

CORRETTO DA **ANDREA FENNER**

PRETE ROVERETANO.

ERRATA				CORRIGE
Pag.	19	*lin.*	21 dell'emolo	dall'emolo
»	68	»	27 Villis	Willis
»	114	»	3 sposizione	posizione
»	187	»	31 Stennone	Stenone
»	190	»	31 cuniculare	canalicolare
»	—	»	37 cuniculare	canalicolare
»	428	»	17 della sua virtù	e della sua virtù
»	503	»	3 la base radice	la radice
»	513	»	16 *in quo omnes*	*in Adam omnes*
»	515	»	18 *ab omni*	*ab universo*
»	—	»	19 *patravat*	*patrarat*

Aggiunta alla nota 1 *della faccia* 228.

— Il Prof. Stefano Mariannini, in una Memoria presentata all'Accademia Roveretana già nel 1827, e l'anno seguente stampata in Venezia nella Tipografia Alvisopoli col titolo *Memoria sopra la scossa che provano gli animali nel momento che cessano di fare arco di comunicazione fra i poli di un elettromotore, e sopra qualche altro fenomeno fisiologico dell' elettricità*, pretende di aver tratto da' suoi esperimenti sopra le rane questo importante risultamento, che « il fluido elettrico quando invade un nervo nella direzione « del suo andamento produce una contrazione muscolare, e nel momento che « cessa d' invaderlo, una sensazione; e quando il fluido elettrico traversa un « nervo in direzione contraria al suo andamento produce una sensazione, e « la contrazione ha luogo nel momento che cessa d' invaderlo ». Il che proverebbe, che non risponde una sensazione ad ogni movimento del sistema nervoso, ma solo a certi movimenti determinati, e perciò 1.° che vi possono essere delle parti del corpo umano, le quali sembrino prive di sensorietà sotto gli stimoli, unicamente perchè non si riesce a cagionare in esse quelle determinate alterazioni, alle quali solo la sensazione s' accompagna; 2.° che l' anima può benissimo far uso di nervi sensorii per la locomozione, senza però che movendoli, ella ecciti in essi necessariamente delle vive sensazioni.

Mag 2007328

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE